LC

La *pólis* griega

Orígenes, estructuras, enfoques

Julián Gallego





La *pólis* griega

Orígenes, estructuras, enfoques

COLECCIÓN LIBROS DE CÁTEDRA LC

La *pólis* griega
Orígenes, estructuras, enfoques

Julián Gallego

Cátedra de Historia Antigua II (Clásica), carrera de Historia



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Colección Libros de Cátedra



Coordinación editorial: Martín Gonzalo Gómez
Maquetación: María de las Mercedes Dominguez Valle

ISBN 978-987-4019-65-3

Subsecretaría de Publicaciones
Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina
Tel.: 5287-2732 - info.publicaciones@filo.uba.ar
www.filo.uba.ar

Gallego, Julián
La *pólis* griega : orígenes, estructuras, enfoques / Julián Gallego. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2017.
314 p. ; 20 x 14 cm. - (Libros de cátedra)

ISBN 978-987-4019-65-3

1. Historia Antigua. 2. Grecia. I. Título.
CDD 938

Índice

Agradecimientos

Quiero expresar mi gratitud a Carlos García Mac Gaw, por un lado, y a Paola Miceli, por otro, por haberme permitido incluir en este volumen, como capítulos 1 y 2, respectivamente, dos trabajos que fueron publicados en coautoría y que oficiaron de textos introductorios a sendos libros editados en colaboración y dedicados a cuestiones vinculadas a las que aquí expongo.

Introducción

Este libro reúne un conjunto de trabajos publicados durante los últimos diez años, elaborados en el contexto de mis investigaciones sobre el mundo rural, la comunidad aldeana y el campesinado en la Grecia antigua, que derivaron en la edición de tres libros con los que este volumen entra permanentemente en diálogo, complementándolos y, así lo espero, completándolos (Gallego, 2005; 2009; Gallego y Valdés Guía, 2014). En estos textos, en los que desde sus propios títulos se hace hincapié en el campesinado, nunca he dejado de hablar de la *pólis* griega. Este libro parte de esta designación general para destacar, precisamente, que estudiar a los labradores helénicos entraña al mismo tiempo reflexionar sobre la *pólis*. Las formas de concretar esta implicación recíproca me han llevado a plantear, de una u otra manera, los problemas conexos de lo que, por comodidad, denominaré los *orígenes* de la ciudad y sus *estructuras* de funcionamiento, así como los diversos *enfoques* forjados por los especialistas para dar cuenta de ambos aspectos. Esto explica el título que he elegido para este libro.

Los orígenes de las ciudades en la Grecia antigua ponen de relieve, a mi entender, que el modelo de la *pólis* emergió a partir de una vía segmentaria que llevó a la generalización de ciertos principios igualitarios aldeanos, que conservaron su vigencia en el nuevo orden estatal. Por ende, la incorporación de los labradores en la vida política de la ciudad, con plenos derechos para tomar decisiones, supuso la conformación de un estado en el que las jerarquías sociales no constituyeron el principal punto de anclaje, una de cuyas manifestaciones radicaría en la inexistencia de cargas tributarias sobre los campesinos. Así, el carácter igualitario de la aldea se preservaría en la posterior configuración del modelo político de la *pólis* griega.

El alcance de este enfoque general debe, sin embargo, someterse a la comparación entre el surgimiento de la *pólis* en el ámbito del Egeo, ligado al sinecismo de aldeas en el que el inicial protagonismo de la élite aristocrática dio paso posteriormente a la incorporación plena de los campesinos en el control del estado, y los orígenes de la misma en los ámbitos coloniales, en la medida en que las fundaciones ponían en marcha de entrada todas las condiciones inherentes al funcionamiento de una *pólis*, generalmente bajo una configuración equitativa. La concepción igualitaria que se manifiesta como resultado del proceso de formación de la *pólis* terminó siendo la base sobre la que se estableció la comunidad política, que exhibe esos mismos cimientos igualitarios. Con todo, esto no significó un impedimento para el desarrollo de formas de subordinación de unos ciudadanos por otros que generaron relaciones asimétricas, incluso en un sistema largamente inclusivo en la ciudadanía como la democracia ateniense.

En este contexto, uno de los enfoques planteados para la *pólis* griega ha sido la idea de "sociedad cara-a-cara", que apuntaría a caracterizar los vínculos inherentes a la

comunidad de ciudadanos, pero no los que estos establecían con los no ciudadanos. La noción fue aplicada por Moses Finley (1980: 25-26; 1986: 44-45, 110) para analizar el funcionamiento de la Atenas clásica, en particular, y de la *pólis* griega, en general, retomando para el caso la propuesta de Peter Laslett (1956). La visión de Finley recibió objeciones por parte de Robin Osborne (1985: 64-65, 89): no sería en el marco general de la *pólis* ateniense sino en el plano local de los *démoi* o aldeas donde se comprobaría la vigencia de pautas de funcionamiento que serían compatibles con el modelo de la sociedad cara-a-cara, interpretación que ha sido aceptada por otros estudiosos.[1] Sin embargo, partiendo de ciertas indicaciones de Max Weber (1987), Mogens Hansen (1997e: 33, 42-43, 53; 2006: 12, 63, 86, 89-90, 96, 139) encuentra posible compatibilizar sus ideas con las pautas ideales que plantean Platón y Aristóteles para la *pólis* en lo concerniente al tamaño del territorio y de la población ciudadana, aunque destaca que no existiría una cantidad apropiada de ciudadanos para que la *pólis* pudiera funcionar como una verdadera sociedad cara-a-cara. Lo interesante es que Hansen plantea sus argumentos en función de la construcción de un modelo general aplicable al conjunto de la Grecia antigua, resaltando una diferenciación entre *póleis* grandes, medianas y pequeñas; sería en relación con estos dos últimos tipos que la noción de sociedad cara-a-cara podría emplearse con provecho.

De un modo u otro, el modelo estatal de la *pólis*, compatible con la noción de sociedad cara-a-cara planteada por varios estudiosos, implicó la vigencia de cierta equidad y equilibrio entre los miembros de la comunidad, generalmente

1 *Cfr*. Ober (1989: 31-33) y Yunis (1996: 30-31). Whitehead (1986: 231-233) no usa la idea, pero sus precisiones sobre el funcionamiento de los demos podrían encuadrarse dentro del concepto de sociedad cara-a-cara. Para una crítica radical de esta noción, que no podría aplicarse ni siquiera a las aldeas áticas, ver Cohen (2000: 104-129).

caracterizados como labradores libres con capacidad para reproducirse sin tener que afrontar rentas, tributos u otras formas de explotación y dominación. Como venimos de indicar, el modelo se verificaría en todas las *póleis* pequeñas y en buena parte de las medianas, en torno al 80% del total, es decir, la gran mayoría; pero también resultaría compatible con el funcionamiento de las *póleis* grandes en las que las dimensiones territoriales y demográficas tornaban imposible la vigencia de una sociedad cara-a-cara en el plano global de la *pólis*. En estos casos, serían las comunidades aldeanas las que organizarían la vida de los ciudadanos dentro de microespacios que tanto social como institucionalmente pondrían en práctica las pautas propias de una sociedad cara-a-cara.

Ahora bien, tal vez sea más precisa la explicación que el modelo de la "*pólis* normal", propuesto por Ruschenbusch (1983; 1985) y ampliado por Bintliff (1994; 1997c; 2006a), proporciona para esta estructura de funcionamiento: la mayoría de las ciudades griegas tendría un tamaño de 5 a 8 kilómetros de radio y una población de entre 2.000 y 4.000 habitantes, de los que sólo una parte pequeña correspondería a la comunidad de ciudadanos. En este marco, es plenamente factible aplicar la idea de sociedad cara-a-cara a la operatoria de la *pólis* normal.[2] Pero en los casos que no se ajustan a este modelo (*póleis* grandes y tal vez algunas medianas), como vimos, el concepto de *sociedad cara-a-cara* se aplicaría a los niveles intermedios de la organización socioespacial, esto es, las aldeas, que en muchas ciudades terminaron cumpliendo funciones políticas e institucionales de relevancia para la organización de la *pólis* —*e.g.*, los *démoi* áticos, las *kômai* argivas, e incluso las *póleis* periecas lacedemonias (*cfr.* Gallego, 2005: 139-144)—.

2 Ober (2008: 85-90 y 135-136); *cfr.* Nagle (2006: 58) que da a entender la compatibilidad entre ambas nociones.

La cuestión central que se desprende de estas interpretaciones radica en el papel asignado a las relaciones interpersonales en la configuración y el funcionamiento de la *pólis*. Pensar la *pólis* como una sociedad cara-a-cara supone concebir sus vínculos internos como semejantes a los de una comunidad aldeana. La *pólis* normal complejiza este planteamiento al proponer que la ciudad fue el resultado de un proceso político, espacial, social y religioso, ya sea de agregación (*sinecismo*) de aldeas en una ciudad, ya sea de fundación *ex novo* de una ciudad, en la que pudo generarse tanto una comunidad que desde el inicio fue razonablemente igualitaria, como otra en la que élite aristocrática tuvo de entrada un papel protagónico dando paso posteriormente a la admisión plena de los campesinos en el manejo de las instituciones estatales (*cfr.* Kõiv, 2002). Las relaciones entre labradores y terratenientes estuvieron marcadas por este proceso de formación de la *pólis* que llevó a la elevación social de los primeros y a su equiparación con los segundos en cuanto a la participación política, institucional y militar.

En efecto, las relaciones interpersonales entre los ciudadanos implicaron la configuración de una organización estatal de tipo segmentario, basada en vínculos de carácter igualitario entre los integrantes de la comunidad política, que los griegos comprendían con la noción de *philía*. En el ámbito del Egeo, el punto de partida de esta configuración de la *pólis* se halla en la aldea, el proceso de sinecismo y las reformas políticas de la época arcaica. Esta unión de las aldeas en una entidad más abarcadora no implicó la desaparición de la dinámica aldeana sino que se fundó sobre la misma, replicando sus características básicas y formalizándolas en el funcionamiento institucional específico de la *pólis*. En cambio, en los nuevos ámbitos coloniales el punto de partida fue la fundación como acto instituyente que ponía en marcha todas las condiciones inherentes al

funcionamiento de una *pólis*, bajo una configuración igualitaria ya operando en el imaginario social en el momento del establecimiento *ex novo* de las ciudades, dado que de otra manera no podría entenderse cómo y por qué el armazón igualitario fue adoptado por los colonos griegos al instalarse en nuevas tierras y fundar comunidades nuevas.

Como hemos indicado, la idea de *philía*, habitualmente traducida como "amistad", era para los antiguos griegos un modo de conceptuar los vínculos interpersonales entre los ciudadanos. La igualdad implicada en la noción de *philía* explica por qué ella ha sido empleada en muchas representaciones para interpretar el funcionamiento de la *pólis*, entendiendo que esta comunidad entrañaba una organización planteada en términos de relaciones equivalentes entre los ciudadanos.[3] Pero la idea de *philía* podía también aplicarse a las relaciones interpersonales asimétricas establecidas entre los ciudadanos de una *pólis*, sobre todo, a formas de patronazgo y clientelismo (Gallego y Valdés Guía, 2014: 187-211). En efecto, uno de los contextos en el que se puede percibir un funcionamiento analizable a la luz de las nociones de patronazgo y clientelismo es el de los vínculos políticos dentro de la comunidad cívica, lo cual apunta no sólo a la configuración de las estructuras estatales y las pautas institucionales de la *pólis*, sino también a las representaciones simbólicas de las articulaciones inherentes a la ciudadanía.

El estudio de este tipo de vínculos interpersonales, que implican la puesta en acto de ciertas pautas de dominación, conlleva el análisis de los mecanismos intra e intercomunitarios de diferenciación social y concentración del poder. Esto a la vez condiciona las relaciones establecidas entre los diferentes grupos sociales en el marco de tales vínculos,

---

3 *Cfr*. Herman (1987), Konstan (1995; 1997: 53-92), Mitchell (1997: 1-72), Foxhall (1998) y Schofield (1998).

en especial las dinámicas sociopolíticas por medio de las cuales las élites aristocráticas buscan establecer y reproducir su predominio y los diversos modos de articulación que se forjan entre éstas y los distintos grupos subalternos. Paralelamente, las conexiones establecidas entre estas formas de relación, fundadas sobre un entramado de lazos personales propios del ámbito privado, encuentran sus canales de expresión en las prácticas institucionales inherentes al ámbito público de las estructuras estatales, generando acoples y desacoples entre ambos planos.

Las *póleis* griegas se muestran en su gran mayoría como sociedades no jerarquizadas, segmentarias, como ya hemos indicado. No obstante, en ciertos casos las formas de patronazgo de unos ciudadanos sobre otros cumplieron un rol en la constitución de apoyaturas sociales, que los líderes usaron para el desarrollo de sus carreras políticas. En otras situaciones, las relaciones clientelares sirvieron de canal de expresión y acceso a ciertos bienes y servicios por parte de grupos no incluidos en la ciudadanía plena, o con derechos políticos restringidos.

El lenguaje con que se presentan estos vínculos no resulta para nada prístino ni permite poner en evidencia de inmediato la presencia de formas de subordinación de unos ciudadanos por otros.[4] En general, estas relaciones se han interpretado a partir de los criterios habituales planteados por antropólogos y sociólogos.[5] El aspecto específico que presenta el estudio de la Grecia antigua en este punto radica

4 Por ejemplo, esto ha dado lugar a debates sobre si en la Atenas democrática existieron formas de patronazgo y clientelismo: *cfr*. Veyne (1984: 154-177), Whitehead (1983), Finley (1986: 38-70), Millett (1989), Schmitt-Pantel (1992: 245-247), Arnaoutoglou (1994), Mossé (1994; 1994-95), Dillon (1995), Zelnick-Abramovitz (2000), Kallet (2003), Jones (2004: 68-85) y Pébarthe (2007). Para el caso de Esparta: Hodkinson (2000: 210-212 y 335-368).

5 *Cfr*. Powell (1970), Schmidt, Guasti, Landè y Scott (1977), Eisenstadt y Roniger (1984) y Gellner y Waterbury (1985).

en la singular articulación entre el carácter equitativo de los lazos interpersonales entre los ciudadanos y la posibilidad de relaciones asimétricas en tensión con ese encuadre general igualitario. Así pues, a pesar del predominio de mecanismos de integración igualitarios, existieron también formas de subordinación de unos ciudadanos por otros, según la diferenciación social operada entre las élites aristocráticas y ciudadanos en posiciones subalternas que podían detentar diversos estatus sociopolíticos. Muchas veces, las disparidades más profundas se anularon a través de transformaciones políticas inducidas por los luchas (abolición de dependencias internas), pero sin afectar la permanencia de relaciones de patronazgo y clientelismo como modos de sujeción personal de los grupos plebeyos.

En vistas de la última de las problemáticas aludidas, varios estudios han hecho hincapié en los tradicionales aspectos socioeconómicos que la cuestión presenta, destacando que el patronazgo sería un mecanismo que permitiría articular, por un lado, las necesidades de los sectores rurales más pobres (ligadas a los riesgos de subsistencia y las estrategias adoptadas para minimizarlos), y, por el otro, las demandas estacionales de mano de obra extra por parte de los sectores más ricos. Según esta visión, el patronazgo aparecería como una relación que en términos prácticos, aunque asimétricos, permitiría resolver las necesidades de ambas clases.[6] En este contexto, el problema de los lazos interpersonales ya no quedaría restringido a las situaciones que implicaban la subordinación de unos ciudadanos por otros (aunque obviamente las incluía), sino que se abre a la cuestión más amplia de las relaciones de dependencia y de explotación directa entre los sectores de la clase dominante y las clases sometidas.

---

6 *Cfr.* Deniaux y Schmitt-Pantel (1987-89), Garnsey (2003: 90-96), Gallant (1991: 159-169) y Jones (2004: 59-68).

Ahora bien, el conjunto de cuestiones que hemos enumerado hasta aquí, y que a lo largo de este libro plantearemos y desarrollaremos con mayor o menor intensidad, nos remite a un problema que hemos mencionado sólo de pasada, casi dándolo por sentado. Nos referimos a la aplicación del concepto de *estado* o *forma estatal* (o *estructura* u *organización*) para la interpretación de la *pólis*. En líneas generales, la noción de estado se ha aplicado a la *pólis* de distintas maneras, pero siempre reconociendo explícita o implícitamente su carácter estatal, empleando diversos modos para concretarlo (estado griego, ciudad-estado, estado-*pólis*, estado-ciudadano).[7] Al mismo tiempo, uno de los inconvenientes muchas veces señalado por los estudiosos es la imposibilidad de separar claramente estado y sociedad en el marco de la *pólis* griega.[8] Sin embargo, en los últimos años se ha planteado un fuerte debate a raíz de la intervención de Moshe Berent, que a través de varios artículos ha sostenido que la *pólis* no fue un tipo de estado sino una sociedad o comunidad sin estado.[9] El punto central de su razonamiento radica en que la *pólis* sólo tuvo un aparato coercitivo público rudimentario y, por ende, la característica del monopolio

7 Para sendas perspectivas integrales sobre el problema, ver Sakellariou (1989) y Hansen (1998; 2006).

8 Ehrenberg (1960: 89) y Vernant (1965b: 34-35 y n. 10); también Castoriadis (1997: 203). Recientemente, esta cuestión ha sido abordada con exhaustividad por Anderson (2009: 5-8). Meier (1985: 28-29) ha planteado la necesidad de separar conceptualmente la *pólis* respecto del estado moderno; Starr (1986: 44-45), si bien no prescinde de la noción de *estado*, en parte por inercia, indica igualmente la diferencia fuerte entre la *pólis* y el estado moderno; para Rahe (1994: 16 y 234-235 n. 10) no hubo estado griego, ni por ende distinción entre estado y sociedad.

9 Berent (1996; 1998; 2000a; 2000b; 2004; 2006). Los argumentos y contenidos que el autor vuelca en estos artículos proceden de su tesis doctoral inédita: M. Berent, *The stateless* polis*: towards a re-evaluation of the classical Greek political community*, Cambridge (1994). Ciertamente, el autor no equipara a la *pólis* con una comunidad tribal: "Es importante señalar que la *pólis*, aunque sin estado, era diferente de las comunidades sin estado estudiadas por los antropólogos, *porque no era tribal*... [L]a *pólis* tenía una estructura política y económica mucho más compleja que las sociedades acéfalas (tribales)..." (Berent, 2000b: 8-9).

de la violencia como elemento definitorio central de un estado estaría prácticamente ausente:[10] no habría fuerza pública que respaldara e hiciera cumplir las leyes; no existiría un ejército con presencia permanente (excepto en contadas excepciones) al que pudiera apelarse haciéndolo intervenir para establecer y/o controlar el orden interno.

La perspectiva de Berent ha generado importantes intervenciones a favor y en contra de sus ideas. Entre estas últimas, la más extensa y argumentada es la postura de Mogens Hansen (2002b),[11] quien retoma sus elaboraciones previas realizadas en el contexto del Copenhagen Polis Centre (*cfr.* Hansen, 1998). El autor revisa exhaustivamente un conjunto de cuestiones para reafirmar lo que a continuación apuntamos en apretada síntesis. Si bien hablar de la *pólis* implicaba referirse a los ciudadanos que la integraban, esto no inhibía que para los griegos apareciera habitualmente como un poder impersonal abstracto ubicado por sobre los dirigentes y los dirigidos. Por otra parte, Berent incurre en una gran simplificación al reducir el concepto de *estado* desarrollado por Max Weber únicamente al monopolio de la fuerza, pues en sí mismo esto no constituye un estado. Debe considerarse el gobierno, el territorio y la población para poder afirmar o negar si una comunidad es un estado.

10 Pueden hallarse coincidencias, o al menos reparos que van en la misma dirección que los planteos de Berent, en Osborne (1985: 7) y Morris (1991: 44). Para destacar la peculiaridad de la *pólis* como una sociedad cara-a-cara y sus significativas diferencias respeto de los estados altamente centralizados, que generan burocracias administrativas, militares y religiosas, se ha recurrido a las conceptualizaciones de Gellner (1988a: 23-24, 28; 1988b: 22). *Cfr.* Herman (1987: 162-163) y Morris (1991: 46-50; 2009: 136-141). Ver Herman (2006: 216-257) y Anderson (2009: 2-4).

11 Véase la respuesta en Berent (2004). Para balances sobre estas dos perspectivas: Faraguna (2000) y Miyazaki (2007). Se hallarán críticas a Berent en Grinin (2004; *cfr.* 2003; 2008) y van der Vliet (2005; *cfr.* 2008); la réplica en Berent (2006). Breves reflexiones sobre la cuestión en Cartledge (2000: 17-18; 2009: 13, 17: acepta la propuesta de Berent); Herman (2006: 227-228) y Hall (2007: 119-120; 2013: 10-11), ambos rechazan la visión de Berent. *Cfr.* López Barja (2012: 83), que no acuerda con Berent, pero cree por otros motivos que la ciudad antigua no fue un estado.

Hansen pone de relieve que la *pólis* cumplía con estos tres requisitos y, por ende, era un estado en la medida en que tenía un gobierno que imponía la ley y el orden dentro de un territorio y sobre una población, para lo cual contaba con diversos recursos que le permitían, prácticamente, detentar el monopolio del uso legítimo de la coerción (fuerza militar casi permanente; administración de justicia; coacción y consenso para generar respeto a las leyes; relaciones con otras comunidades; todo esto llevado a cabo por magistrados seleccionados para tales fines; esto no quedaba anulado por la falta de patrullas policiales, que implicaba tener que recurrir al accionar privado de los propios ciudadanos para capturar a un criminal y/o hacer cumplir una sentencia).[12]

Todas estas cuestiones han sido reexaminadas por Diego Paiaro (2011a; 2011b; 2012; 2014) en una serie de estudios sobre la democracia ateniense, en los que ha propuesto una penetrante interpretación en la que el estado aparece como una función o una lógica, antes que como una objetivación o una materialidad. Se trata, en realidad, de una doble lógica conforme a la cual, por un lado, la propia comunidad de ciudadanos funcionaba como un estado en relación con los excluidos de la ciudadanía (mujeres, esclavos, metecos, extranjeros, integrantes de ciudades sometidas al imperialismo), garantizando así su dominación y explotación, y, por otro lado, dentro del cuerpo político las relaciones entre los incluidos en la ciudadanía implicaban un funcionamiento asimilable al de una comunidad sin estado (aunque no de la manera postulada por Berent para el conjunto de la *pólis*); o, siguiendo a Pierre Clastres (1978), cabe decir que entre los

12 Respecto del modo en que Hansen construye su argumentación, es pertinente la puntualización de Miyazaki (2007: 89 n. 10): "Pero todo lo que este tipo de comparación nos trae son similitudes y diferencias 'aparentes' o 'superficiales', a menos que examinemos cómo estos elementos se interrelacionan unos con otros y cómo funcionan en sus interrelaciones. No me parece que Hansen sea muy consciente de esto".

ciudadanos atenienses operaba el principio de la sociedad contra el estado, en la medida en que la configuración de los vínculos políticos inhibía el desarrollo de relaciones jerárquicas y formas de coerción entre los miembros de pleno derecho de la *pólis*.[13]

Así pues, la *pólis* griega: sus orígenes, sus estructuras, los enfoques y modelos con los que se la ha interpretado. Para situar este conjunto de cuestiones en su marco histórico e historiográfico adecuado, vamos a organizar la exposición en tres partes. En la primera —la ciudad antigua y la *pólis* griega—, partimos del análisis de esta última en el contexto general de la historia grecorromana, cotejando los aspectos inherentes a su formación y funcionamiento político-institucional y a sus condiciones socioeconómicas y agrarias con los de la *civitas* romana. Este panorama se completa con una mirada integral comparativa de las formas de configuración, apropiación y representación de los espacios rurales y urbanos característicos de la ciudad en la Antigüedad clásica. Una vez trazado este marco de referencia, se presenta una interpretación de la *pólis* griega que considera sus características simultáneas de centro urbano y comunidad política, dando renovado sustento al sentido de ciudad-estado aplicado a la *pólis*. Sobre esta base se procede entonces a analizar la relación entre los regímenes

13 Afirma Paiaro (2011b: 232): "[Berent] confunde la forma privada en que la coacción entra en escena en la *pólis* con la ausencia de estado. Hemos visto que esa forma privada no estaba enteramente librada a la voluntad del individuo sino que se hallaba regulada, limitada e incluso juzgada por la *pólis*. Por otro lado, analizamos la movilización militar de la ciudadanía como la fuerza coactiva más importante de la ciudad que constituía el respaldo tácito de los magistrados y ciudadanos encargados del control social y que, en determinados contextos de crisis, podía funcionar como órgano represivo"; *cfr*. Paiaro (2011a: 320; 2012: 63). La justeza de esta afirmación implica, a mi entender, una consecuencia para el planteamiento más general que el autor realiza respecto de las dos lógicas en la democracia ateniense; en efecto, en la medida en que las formas privadas coactivas controladas por la *pólis* se aplicaban a los propios ciudadanos atenienses, entonces la lógica estatal también los incluía a ellos.

políticos y las condiciones demográficas y territoriales de la *pólis*, puntualizando la importancia del modelo de la *pólis* normal para la comprensión de la dinámica de la mayoría de las ciudades griegas.

En la segunda parte —la aldea en el surgimiento de la *pólis*—, se consideran primeramente los conceptos más adecuados para interpretar a los labradores helénicos, para posteriormente abordar los vínculos entre la aldea y la ciudad y el lugar que aquella pasa a ocupar una vez producido el surgimiento de la *pólis*. El estudio del poema *Trabajos y días* de Hesíodo, a raíz de las interpretaciones propuestas sobre sus posibles contenidos históricos en relación con las cuestiones precedentemente indicadas, sirve de base para intentar comprender cómo se produce la articulación entre la aldea y la ciudad en el momento de formación de la *pólis*, entendida como proceso de sinecismo. Las propias condiciones internas de la aldea de Ascra hesiódica, en particular la diferenciación social entre los aldeanos, son consideradas como factores que colaboran en el establecimiento de las relaciones entre la aldea y la ciudad que la subordina (Tespias, en este caso), a partir de las formas de articulación entre los aristócratas que controlan las decisiones desde el ágora y las posibles necesidades de aldeanos empobrecidos.

En la tercera parte —la invención de la política y la democracia—, se da un encuadre diferente y a la vez complementario de la emergencia de la *pólis* como forma estatal cuyo ámbito de prácticas se organiza bajo una lógica política. En función de esto, se analizan cuatro representaciones literarias en las que, de una manera u otra, se pone de manifiesto cómo los griegos comprendieron el surgimiento de la autoridad política que nosotros tendemos a identificar con un estado. Paralelamente, las prácticas respecto de las cuales la aparición de la lógica política traza una cesura, en el sentido

fuerte del término, son entendidas a partir de la lógica del parentesco, cuyo lugar de inscripción práctico e imaginario nos conduce al ámbito aldeano. En este marco también se inscribe la comprensión de los orígenes de la práctica asamblearia, por lo que la misma aporta a las características de la organización política de la *pólis* así como por su posible relación con la propia idea de estado con que se interpreta a la ciudad griega. Las producciones políticas que las asambleas de ciudadanos comienzan a dejar inscriptas en soportes durables abren la posibilidad de comprender los aspectos identitarios que la participación en esos espacios decisorios plebiscitarios provoca en los ciudadanos. En este sentido, la práctica asamblearia no sólo remite al carácter estatal de la *pólis*, en la que la comunidad de ciudadanos misma sería el estado, sino también a una configuración subjetiva implícita en las formas de habitar la situación asamblearia, la figura de un "nosotros" que no se circunscribe a —ni se explica por— la forma estado atribuida a la *pólis*. En este recorrido el abordaje de la aparición de la democracia se impone como una conclusión necesaria, toda vez que los aspectos igualitarios implicados en el propio surgimiento de la *pólis*, en la conservación de la aldea en el seno de la ciudad, en la ampliación de la ciudadanía a raíz de las luchas de los campesinos, etcétera, conllevan la preocupación por hacer de la política un ámbito de igualdad, en el que las jerarquías y las formas coactivas deben quedar elididas, al menos dentro del círculo más amplio o más estrecho de los que integraban la comunidad ciudadana. Los conflictos por la apertura de la participación a los plebeyos —quienes frecuentemente a lo largo de la historia han tenido vedado el acceso al poder—, en detrimento de la exclusividad con la que la aristocracia pretendía controlar la política, adquirió nombre propio: fue la irrupción de la democracia.

Del surgimiento de la *pólis* a la invención de la democracia, tal es el recorrido que este libro quiere invitar a recorrer al lector interesado tanto en la historia antigua como en el pensamiento contemporáneo sobre la política, el estado y las problemáticas sociales y rurales.

Parte I

La ciudad antigua y la *pólis* griega

Capítulo 1

Problemas, itinerarios, modelos

Una primera y muy preliminar delimitación de las características más generales de la ciudad grecorromana podría plantearse a partir de tres ejes principales: la ciudad como marco global de la vida social; la configuración de las estructuras rurales; las formas de participación política y de construcción de los liderazgos. Estos tres ejes deben ser considerados en sus articulaciones recíprocas, partiendo del modelo que postula que en el mundo antiguo clásico la inclusión en la esfera política e institucional de la ciudad estuvo estrechamente vinculada con el acceso a los recursos agrarios. Pero estos vínculos entre ciudad y campo se han de percibir no sólo en el plano de lo que podríamos denominar la materialidad de las relaciones sociales sino también en el de las representaciones simbólicas, que generalmente concibieron la vida en la ciudad como la forma más elevada y, en cierto sentido, única de vida en sociedad. En este sentido, no se tiene que perder de vista que los factores jurídicos y políticos, así como los elementos institucionales, resultan centrales para comprender el funcionamiento de la ciudad-estado, centralidad que de todos modos puede matizarse en

cada caso según los aspectos históricos específicos que decidan abordarse. La variedad de temas que pueden estudiarse en relación con los aspectos políticos, jurídicos e institucionales de la ciudad puede sorprender, pero en ningún caso resulta forzada teniendo en cuenta las múltiples relaciones que deben contemplarse para establecer una perspectiva abarcadora de su estructura y funcionamiento.

En el marco de la larga duración, el mundo antiguo permite observar que la organización política, el entramado institucional y la arquitectura social de la ciudad antigua, a través de sus diferentes manifestaciones (en Grecia: *pólis*, *apoikía*, *empórion*; en Roma: *civitas*, *colonia*, *municipium*, etcétera), se plasma en variadas articulaciones establecidas entre los integrantes de la ciudad y los recursos rurales (economía campesina; agricultura esclavista; relación rentística entre terratenientes y campesinos; recaudación tributaria estatal; etcétera). Todo esto se percibe en las condiciones de participación del campesinado en la vida cívica de la ciudad-estado así como en la incidencia del marco institucional en el desarrollo de las características adoptadas por la economía campesina y/o la hacienda terrateniente; pero también se deja ver en los vínculos económicos (trabajo a jornal, arrendamiento, aparcería, deuda, renta) y/o personales (clientelismo, patronazgo) establecidos entre terratenientes y campesinos, así como en las formas de extracción de los excedentes agrarios mediante distintos mecanismos de tributación estatal. Evidentemente, esta diversidad no deja de tener implicancias políticas e ideológicas en cuanto a las diferentes situaciones de pertenencia a una comunidad organizada a partir de criterios inherentes a lo que, de momento, denominaremos un estado centrado en la ciudad.

En la larga duración que nos lleva de la Grecia de comienzos de la edad del hierro a la Antigüedad tardía, pasando por el mundo helenístico, la Roma republicana e imperial,

el modelo de la ciudad sufre transformaciones y adaptaciones según las diferentes problemáticas específicas de cada situación.[1] Pero el muestrario de estas variaciones puede componerse como un conjunto postulando precisamente como punto de partida que la ciudad a la que vamos a referirnos implica una comunidad que se gobierna a sí misma y que vive en un centro urbano y su territorio circundante. Esto determinaría la configuración de una colectividad con poderes delimitados —que en términos conceptuales modernos se puede definir como un estado—[2] caracterizada por la participación directa de los ciudadanos de pleno derecho en los asuntos públicos y la inexistencia de una burocracia en función de la administración de la ciudad.

Es dentro de este marco institucional que se organizan las diversas formas de utilización de los recursos agrarios, entre ellas las que se relacionan con dos de las clases centrales de la corporación ciudadana: la granja campesina y la hacienda terrateniente. En líneas generales, si bien la economía campesina resultó un soporte básico del modelo de la ciudad grecorromana —lo cual se evidencia, por ejemplo, en la configuración del ideal del campesino, ciudadano y soldado (*cfr.* Gallego y Valdés, 2014: 213-238)—, su vigor y su permanencia estuvieron condicionados por los límites impuestos por la evolución de la agricultura terrateniente.

La organización de las relaciones sociales a partir del modelo de la ciudad se verifica en forma continuada durante toda la Antigüedad clásica. En la época tardoantigua, a pesar de las nuevas formas de poder establecidas por la Iglesia cristiana, en muchos casos la vida social sigue ordenándose

---

1 Ver los contrastes y convergencias que surgen de la colección de estudios sobre la ciudad reunidos por Hansen (2000a). Para un estudio crítico de los modelos de análisis de la ciudad antigua: García Mac Gaw (2008a).

2 *Cfr.* Introducción, donde se aborda brevemente el debate con respecto a si la ciudad grecorromana, y la *pólis* en particular, fue una sociedad estatal o una sociedad sin estado.

en torno al centro urbano, hasta que los monasterios empiezan a apropiarse del papel de las élites urbanas, transformándose en intermediarios entre el poder gubernamental y los campesinos, y compitiendo con la ciudad como centro de patronazgo social.

Permítasenos un recorrido parcial, no exhaustivo, pero que muestra varios de los aspectos indicados hasta aquí. El primer punto a remarcar radica en una aproximación a la ciudad grecorromana como ámbito propio del funcionamiento del estado, atendiendo a sus aspectos institucionales y sus determinantes rurales. Tanto en el caso de las *póleis* griegas, con el rol que en la mayoría de ellas adquiere el campesinado, cuanto en el caso de la ciudad romana, con la necesaria discusión sobre el desarrollo del esclavismo en la república tardía y la época altoimperial, la configuración del poder político se caracterizó por la participación directa de los ciudadanos en los asuntos públicos y la inexistencia de una burocracia. En efecto, la categoría de ciudadano, central para la ciudad grecorromana, no existía en las ciudades "orientales", cuyos habitantes se definían como súbditos de un monarca (*cfr*. Campagno, 2007).

El contraste entre la Grecia antigua y el mundo romano habilita la construcción de enfoques comparativos considerando diferentes casos en una misma etapa o en distintos períodos. Sin embargo, desde un punto de vista metodológico, lo que se evidencia es un núcleo de cuestiones en común que viene dado por el modelo de la ciudad, muy discutido por la historiografía reciente y que hemos asumido como nuestro punto de partida para iniciar esta exploración, lo cual, ciertamente, no puede estar al margen de los debates contemporáneos sobre la ciudad antigua. En este sentido, uno de los ejes organizadores de la investigación ha girado en torno de las reconsideraciones a las que ha sido sometido el tipo ideal de la ciudad consumidora. Aun cuando

los estudios sobre las características políticas y agrarias de la ciudad antigua comenzaran a proliferar tempranamente, con diversidad de enfoques y esquemas conceptuales,[3] durante varias décadas las visiones al respecto estuvieron marcadas por la propuesta de Moses Finley (1974: 173-208; 1984b) sobre la ciudad como un tipo ideal conformado por propietarios de tierras y consumidores, que limita el desarrollo del comercio y de la industria debido a la mentalidad "campesina" o "antieconómica" del terrateniente y a la importancia que se le asigna al estatus. Sin embargo, esta interpretación no se alejaba demasiado de ciertos enfoques modernos iniciales, puesto que el análisis de Finley de la ciudad consumidora constituyó un intento explícito de retomar las explicaciones de Max Weber (1987) que proponían que el centro urbano era una organización social que vivía a expensas del campo.

Este modelo ha empezado últimamente a recibir críticas en sus diversos aspectos.[4] En cuanto a la idea de una mentalidad terrateniente campesina, antieconómica, se ha demostrado (por ejemplo, para el caso de Atenas) que la élite invertía en negocios que consideraba rentables esperando obtener beneficios, lo cual entraña algo muy distinto de una mentalidad "campesina" basada en la subsistencia y el consumo. En cuanto a la idea de que la ciudad constituyó el centro de residencia y consumo de terratenientes absentistas, se ha hecho hincapié en que, en buena parte de las ciudades griegas, muchos de los habitantes serían los propios labradores, que saldrían de la ciudad para trabajar sus tierras en los campos adyacentes. Estos nuevos enfoques fueron, en parte, el resultado de una importante renovación producida en los estudios de la economía agraria griega. En efecto,

3 *Cfr. e.g.* Marx (1971), Fustel de Coulanges (1979), Weber (1987) y Glotz (1929).

4 *Cfr. infra*, Cap. 4; Gallego (2005: 144-156; 2007a: 69-74).

se ha argumentado, entre otras cuestiones, que el desarrollo de la *pólis* griega supuso un igualitarismo político que hizo posible el ascenso social del campesinado mediante su incorporación a la ciudadanía plena, y que la guerra, considerada tradicionalmente devastadora de la economía campesina, sería un factor que sólo coyunturalmente alteraría su normal funcionamiento (*cfr.* Gallego, 2001b; 2003c). Todo esto habría permitido una gran estabilidad de la granja familiar, cuyo desempeño económico encontraría ciertos mecanismos de salvaguarda en el andamiaje político-institucional.

En estas posturas, una discrepancia significativa se ha hecho evidente a la hora de sugerir el modelo de agricultura familiar puesto en práctica. Así, mientras que algunos hacen hincapié en la importancia de la minimización del riesgo de hambre a partir de estrategias diversas de producción, almacenamiento y consumo, en cambio, otros destacan la incorporación de esclavos a la fuerza laboral familiar, el carácter intensivo de la producción y la capacidad de acumulación con el fin de maximizar los excedentes vendibles. Todo esto se relacionaría, a su vez, con distintos patrones de residencia: el primer modelo sería más compatible con pautas de asentamiento concentrado en aldeas y ciudades; el segundo se ligaría a un patrón disperso y aislado de residencia en el campo. Estos trabajos también presentan caracterizaciones divergentes de los labradores: o bien se los ve como campesinos (*peasants*) según un modelo sociológico clásico, pero advirtiendo su excepcionalidad debido a la ausencia de explotación por parte de los terratenientes o el estado; o bien se los caracteriza como granjeros (*farmers*) intensivos, debido justamente a esa misma excepcionalidad (*cfr.* Cap. 5).[5]

5 Respecto de estas cuestiones, con mayor detalle, *cfr.* Gallego (2001a; 2007b; 2009: 181-192; 2012).

Esta serie de cuestiones inherentes a la *pólis*, su configuración política y sus condiciones agrarias ha de encuadrarse en su contexto histórico específico: la ciudad griega no implicó una formación jerárquica en la que la élite impusiera su poder sobre un campesinado sometido, sino una organización segmentaria en el que las aldeas rurales tendieron a integrarse dentro de un estado donde las jerarquías sociales no constituyeron un anclaje fundamental (Gallego, 2007a). Estos rasgos relativamente igualitarios tenderían a la conservación y la propagación de unidades de producción agraria familiar, en tanto que la agricultura esclavista quedaría restringida a una élite que tendría una capacidad limitada de acumulación económica. En efecto, las comunas aldeanas constituyeron los núcleos básicos del sistema socioeconómico, institucional y militar del estado griego.

A partir del surgimiento de la *pólis* como resultado de un proceso político, espacial, social y religioso de agregación de aldeas (*sinecismo*), se verifica un protagonismo aristocrático que da paso posteriormente —en un proceso altamente conflictivo— a la incorporación plena de los campesinos en el control del estado. Las relaciones entre labradores y terratenientes estuvieron marcadas por este proceso de unificación, que durante los siglos VIII a VI a.C. condujo a la elevación social de los primeros y a su equiparación con los segundos en lo concerniente a la participación político-institucional y militar. Esta igualdad evitó la caída en dependencia del campesinado, que gozó de la libertad propia del ciudadano dentro de la ciudad griega. Por ende, la comuna aldeana operaba como instancia de articulación de las relaciones sociales, pues, en líneas generales, el lugar de la aldea en la base institucional de la *pólis* transformó a la comunidad local en un elemento jurisdiccional del estado central, actuando en la integración del territorio y la población, empadronando cívica y militarmente a los ciudadanos,

organizando los cultos religiosos, etcétera. Pero la aldea seguía actuando, a su vez, como el ámbito específico de las relaciones de sociabilidad campesina, marco en el que es preciso comprender el funcionamiento del *oîkos* campesino a partir de movimientos cíclicos productivos, con sus tendencias respectivas hacia una mayor ligadura con los mercados o un mayor hincapié en la subsistencia (*cfr.* Gallego, 2005: 22-34; 2009: 31-93).

De especial importancia para estos análisis han resultado las contribuciones del Copenhagen Polis Centre (*cfr.* Cap. 3), que desde hace más de dos décadas ha venido realizando un inventario sistemático de las *póleis* griegas en las épocas arcaica y clásica, revalorizando el concepto de *ciudad-estado* en relación con la noción de *pólis* según es utilizada en las fuentes literarias durante los períodos señalados. Las síntesis planteadas por Mogens Hansen (1994a; 1996c; 1997d) proponen básicamente que, en casi todas sus ocurrencias, *pólis* designa tanto un centro urbano como una comunidad política.[6] Por ende, toda *pólis* definida en un sentido político debió tener un centro urbano, en torno al cual se articulaban las relaciones institucionales entre los integrantes de la comunidad y sus vínculos con el espacio rural (*cfr.* Osborne, 1987; 1996). Así, según se aprecia en esta perspectiva, el centro urbano sería un elemento característico de la *pólis*, pero no tanto en el sentido arquitectónico sino en uno que para nosotros debe plantearse en un plano estrictamente político: lugar en el que principalmente se desarrollaba la vida del "estado-ciudadano".[7] Si bien estas precisiones son específicas para el mundo griego, no obstante, pueden

6 *Cfr.* también Hansen (1993a; 1997a; 1998).

7 Runciman (1990: 348) propone que la *pólis* era un estado-ciudadano, y no una ciudad-estado, porque no siempre había un centro urbano dominando un territorio rural; incluso sería algo más bien raro en el mundo griego. Whitley (2001: 165-168) sigue a Runciman y extrae las consecuencias de su idea de la *pólis*. *Cfr.* Hansen (1993b).

aplicarse también, aunque con recaudos, a la terminología romana para referirse a la ciudad (*civitas*, *municipium*, *colonia*, *res publica*),[8] tal como se desprende a partir de diversos enfoques realizados con respecto a la ciudad romana[9] y de otros más abarcadores que trazan líneas evolutivas o proponen visiones comparativas que van de la Grecia antigua al mundo romano pasando a través de sus diferentes etapas históricas.[10]

Otra cuestión a la que debe hacerse referencia es el análisis de los paisajes agrarios (*cfr.* Cap. 2). La prospección arqueológica intensiva resulta fundamental para la construcción de este objeto de estudio, lo cual ha posibilitado una reconsideración de las fuentes literarias y epigráficas de acuerdo con los problemas expuestos por la arqueología.[11] Dentro de los múltiples y variados aspectos que se congregan en este tipo de análisis, hay tres factores que pueden considerarse esenciales en función de los problemas aquí examinados. En primer lugar, en varias regiones del mundo helénico se ha verificado un reparto de la tierra en parcelas geométricamente regulares y de tamaño relativamente similar, lo cual se ha leído como un síntoma de la igualdad existente dentro de las *póleis* griegas.[12] En segundo lugar, ha tendido a aceptarse la viabilidad para Grecia así como para Roma de una tenencia fragmentada del suelo, lo cual haría posible el control de diferentes nichos ecológicos a la vez que una mejor disposición para enfrentar los riesgos de subsistencia.[13] En tercer lugar, el análisis de la distribución de los cultivos

8 Hansen (1994b). *Cfr.* Garnsey y Saller (1991: 170-190).

9 *Cfr. e.g.* Wickham (1989) y Garnsey y Saller (1991: 32-54). Más abajo se retoman estas cuestiones.

10 *Cfr. e.g.* Kolb (1992), Owens (1991) y Rich y Wallace-Hadrill (1991).

11 *Cfr. e.g.* Wagstaff (1987), Ashmore y Knapp (1999), Ucko y Layton (1999), Gillings, Mattingly y van Dalen (1999), Leveau, Trément, Walsh y Barker (1999) y Pasquinucci y Trément (2000).

12 *Cfr.* Graham (1964), Boyd y Jameson (1981), Carter (1981; 1990) y Saprykin (1994).

13 *Cfr.* Forbes (1976), Capogrossi Colognesi (1979; 1981) y Garnsey (2003).

en el mundo griego, conforme a las necesidades derivadas de la tríada mediterránea (cereales, vid, olivo, junto con la cosecha de legumbres y la cría de ganado menor), ha llevado a formular un modelo de granja familiar agro-pastoril intensiva, centrado en un aumento de la productividad con el fin de hacer frente a una mayor densidad poblacional, y que suele usar territorios escarpados que muchas veces tornan necesario la edificación de terrazas o tabiques de contención.[14] En cuanto a Roma, si bien estos planteos metodológicos pueden en ciertos casos ser aplicados, lo que en particular se ha ponderado últimamente es la integración de villas (propiedades medianas y grandes, trabajadas tanto por tenentes libres como por esclavos) y granjas (propiedades pequeñas) en el mismo paisaje rural, ratificando la idea de una explotación conjunta de esclavos y campesinos por parte de los terratenientes latifundistas.[15]

El desarrollo de la *pólis* griega se despliega también en las representaciones de las actividades ligadas a la economía rural y del horizonte mental que provee la vida en ciudad, para los griegos en general y para los atenienses en particular, como se desprende de las producciones dramáticas creadas en la Atenas clásica, que entre sus variados motivos nos permiten, por ejemplo, acceder a visiones sobre las formas de intercambio social o los mecanismos de endeudamiento en el mundo rural ateniense a la luz de las comedias de Aristófanes, o sobre el significado de la destrucción y muerte de la ciudad según las *Troyanas* de Eurípides. El examen de estas configuraciones simbólicas, elaboradas por los autores pero compartidas por los atenienses como

14 *Cfr*. Jameson (1977/78), Halstead (1987), Halstead y Jones (1989), Hodkinson (2003), Garnsey (1998; 2003), Gallant (1991), Burford (1993) y Hanson (1995). Sobre terrazas o tabiques, Foxhall (1996) y Provansal (1990).

15 *Cfr*. Leveau (1983a); Manacorda y Cambi (1994); Rothaus (1994). Este problema constituye uno de los ejes centrales que ha venido abordando García Mac Gaw (2007; 2008a; 2013; 2015).

audiencia del teatro, apunta a mostrar el lugar central de la ciudad en el imaginario ateniense, un elemento ilustrativo tal vez generalizable para la *pólis* en su conjunto.

El contexto general esbozado hasta aquí sirve para encuadrar el examen de distintas formas de inversión del campesinado ático a partir del *corpus* aristofánico (Coscolla, 2007). El estudio de los diferentes agentes involucrados y su relación tanto con otros agentes económicos y sociales cuanto con el mundo material que los rodea permite detectar, mediante un análisis filológico de los objetos rurales y su relevancia contextual, un énfasis en el aspecto de la producción y no simples ocurrencias en el plano de las metáforas de la vida buena. En este sentido, un enfoque posible de dicho énfasis es aquel que postula una intención "maximizadora" de excedentes vendibles por parte del granjero ático, hecho que, como vimos, ha sido postulado como uno de los modelos generales para el mundo rural de la *pólis* griega.[16] Por otra parte, el estudio de los agentes en sí y sus vínculos respectivos permite descubrir otra línea "maximizadora" de beneficios: las relaciones sociales como un modo de inversión. Desde un punto de vista metodológico, esta alternativa de análisis combina el estudio filológico característico con la teoría de los juegos, que permite ponderar las diferentes alternativas y las estrategias de los agentes al invertir o prestar así como discernir de manera más certera las constricciones que pesarían sobre ellos (*v.g.* las posibilidades de acción). En la medida en que dentro del grupo relativamente homogéneo del campesinado ático existirían, con toda probabilidad, matices diferenciales en lo referido al tipo de producción, entonces el producto agrario y su rentabilidad determinarían distintas estrategias de inversión así como lazos de sociabilidad específicos. Esto

16 *Cfr. e.g.* Jameson (1994) y Hanson (1995).

habilitaría a pensar en conductas peculiares, que si bien no serían contradictorias con respecto a la lógica de conjunto más general que delimitaba al campesinado ático, de todos modos, quedarían opacadas cuando se plantean perspectivas de amplio alcance.

Si lo anterior nos introduce en el mundo rural ateniense a partir de los comportamientos de los agentes (cómicos) en el plano de la producción, la inversión y la sociabilidad, en cambio, un recorrido por *Troyanas* de Eurípides nos lleva al universo de las representaciones simbólicas que, en esa misma sociedad ateniense, nos revela que la *pólis* no es tan sólo una forma de estado sino, sobre todo, un modo de vida que, en realidad, se concibe como *el* modo de vida en sociedad, más allá del cual sobreviene la catástrofe (Rodríguez Cidre, 2007). Efectivamente, el problema de la muerte de la *pólis* en *Troyanas* se muestra con fuerza en un episodio fundamental de esta tragedia cuando, tras la orden de incendiar Troya, Hécuba y el coro profieren los discursos con los que se despiden de una ciudad que está a punto de sucumbir, discursos que significativamente aparecen en boca de unas mujeres que marchan hacia el extranjero esclavizadas por los vencedores griegos. Si el diálogo entre la reina vencida y el coro implica un cierre singular de la tragedia, que se aparta de las pautas trágicas al respecto, también resulta un punto fundamental en cuanto a los límites de la representación trágica: en el contexto histórico ateniense, en que el teatro de la ciudad ocupaba un lugar privilegiado en el diseño de la identidad cívica que la comunidad de ciudadanos producía para sí misma (*cfr.* Gallego, 2003b: 408-420), en el marco de los festivales dionisíacos, donde las representaciones de las tragedias tenían lugar, las *Troyanas* ponían en escena un tópico que, en realidad, era irrepresentable dentro del imaginario político de la Atenas clásica, esto es, la destrucción de la *pólis*, cuya consecuencia es no sólo la

desestructuración en esta obra de los cánones del género trágico sino la representación simultánea de un final de la tragedia como correlato del final de la propia *pólis*. Se trata, en definitiva, de un testimonio vívido de cómo la ciudad era el eje a partir del cual la vida social se organizaba materialmente y se representaba ideológicamente.

Dirigiendo ahora nuestra mirada a las características que va adquiriendo la ciudad en el mundo romano, un elemento que contrasta con la evolución de la *pólis* griega durante los períodos arcaico y clásico es que en Roma la incorporación del campesinado al funcionamiento institucional de la *civitas*, aun cuando hiciera posible su participación directa en el gobierno, escasamente puso límites al ordenamiento jerárquico, hecho que se fue profundizando a medida que Roma se expandió política y territorialmente constituyéndose en un imperio.[17] La debilidad político-institucional del campesinado y la presión de la hacienda terrateniente sobre las unidades económicas campesinas marcarían barreras importantes para el desarrollo de las mismas, al tiempo que las unidades esclavistas tenderían a articularse con aquellas en función de la explotación de diferentes formas de trabajo. Por consiguiente, aunque la ciudad siguiera funcionando según los criterios postulados, la élite dirigente tendió a marginar al campesinado de las decisiones e incitó incluso su caída en dependencia respecto del estado y los terratenientes. Así pues, el desarrollo romano, semejante en sus inicios a una *pólis* griega debido a su carácter segmentario (*cfr.* Cornell, 1999: 131), fue dando paso a un acentuado

17 Este contraste podría transformarse en paralelismo, con ciertos recaudos y las necesarias acotaciones, si se toman en consideración posturas como las adoptadas por Shipley (2001: 85-132), que postula un lugar significativo para la *pólis* en el funcionamiento de los reinos helenísticos, con situaciones en las que incluso la ciudad-estado siguió actuando con independencia respecto de las estructuras monárquicas. Pero, en este libro, sólo nos centramos en los diversos aspectos de la *pólis* durante los períodos arcaico y clásico de la historia griega.

proceso de jerarquización social y política que en sus etapas finales llevaría a una burocratización cada vez mayor y al establecimiento de estructuras tributarias altamente organizadas.

En efecto, las transformaciones institucionales de la ciudad en la secuencia que va de la caída de la república en el siglo I a.C. a la crisis del imperio en el siglo III d.C. y sus consecuencias en la etapa posterior permiten entender el carácter del proceso anteriormente aludido. La fractura del marco institucional republicano supuso la imposibilidad de regular las diferencias entre las facciones de la aristocracia, hecho que se combinó con la inclusión de las clases bajas como un factor político necesario y la gestión de los recursos imperiales con instituciones no diseñadas para ello, en un marco de enorme polarización social.[18] El Principado estabilizó esta situación disciplinando a los grupos aristocráticos mediante la represión y definiendo nuevos criterios de participación en torno al poder del emperador. A la vez, desarrolló un sistema político a escala mediterránea organizado desde el marco de la ciudad —el municipio— definiendo vías de inclusión locales, regionales e imperiales para las aristocracias provinciales, extendiendo el derecho de ciudadanía y unificando a conquistadores y conquistados. La crisis del siglo III significó una ruptura del sistema de la ciudad y fue producto de la ampliación de los niveles de inclusión estatal y la homogeneización territorial. La unificación del marco jurídico puso de relieve las diferencias económicas por sobre las estamentales. Como consecuencia de estos desarrollos se produjo, como ya dijimos, una burocratización del estado imperial, cuyo control por parte de una clase administrativa y militar ajena a la aristocracia tradicional, pero más eficiente en la gestión del

18 Al respecto, *cfr*. Millar (2001), Mouritsen (2001) y Gallego y García Mac Gaw (2006).

gobierno, llevó a una tensión entre ambos grupos conforme crecía el uso de recursos del erario para la reproducción de la burocracia. La crisis del siglo III resulta, pues, la emergencia político-militar de este conflicto, cuya salida implicó una reorganización estatal que fue socavando el sistema municipal en la medida en que su eficiencia tributaria se construyó a partir de la explotación de los sectores curiales, ligados al marco tradicional de la ciudad que había servido de base al estado altoimperial.

En este contexto de larga duración se debe inscribir la evolución de las relaciones entre la ciudad y el campo a lo largo de la historia romana y la Antigüedad tardía. Es cierto que, en el período que se desenvuelve entre el gobierno de Augusto y la crisis del siglo III, el imperio romano se caracterizaría por un desarrollo que llevó hacia una progresiva burocratización y complejización de las estructuras estatales en relación con el período republicano. Y resultan igualmente evidentes las tendencias hacia la concentración del poder y la autocracia. No obstante ello, como acabamos de señalar, el gobierno durante el Alto imperio estuvo aún apoyado sobre la articulación dinámica de la corte central imperial con las aristocracias provinciales, soporte necesario para organizar las políticas de Roma a escala mediterránea. Las estructuras municipales constituyeron la base material a partir de la cual se extendían los nervios del poder central. El municipio, la *civitas*, era la organización en pequeña escala del modelo institucional romano copiado por las aristocracias provinciales. En esta articulación, que permite un cierto grado de independencia relativa de los sectores periféricos, se explica la eficiencia de la administración del imperio. La crisis del siglo III marca el fin de esta arquitectura del poder imperial y el paso hacia una concentración definitiva del mismo en la persona del emperador y en su entorno cortesano directo (García Mac Gaw, 2003a).

Este proceso está jalonado por diversos hechos decisivos ocurridos durante las etapas previas a la crisis:

- » La unificación de las categorías jurídicas para los hombres libres del imperio con la *constitutio antoniniana* del año 212 (lo cual significó que a partir de entonces todos los ciudadanos fueran percibidos como súbditos, sin distinción jurídica basada en sus orígenes étnicos).[19]
- » La homogeneización del sistema jurídico a partir de una progresiva organización y control de los procedimientos, la codificación, la unificación de las fuentes de interpretación del derecho, etcétera.[20]
- » El control, por parte de la corte imperial, de la carrera política y la fijación de normas que tendían a una progresiva burocratización de los cargos municipales (*cfr.* Grelle, 1986).

Como se puede observar, estos hechos, junto a otros, manifiestan el progresivo avance de las instituciones imperiales por sobre las municipales, cuyas formas a partir del gobierno de Diocleciano subsistieron pero sólo en términos formales, puesto que en la práctica fueron quedando subsumidas al férreo control ejercido por el vasto aparato burocrático central.

Junto con estas transformaciones históricas, que han dado lugar a arduos debates historiográficos, otros puntos fundamentales han sido también objeto de revisión, como el rol del esclavismo en las épocas tardorrepublicana y altoimperial. Hasta hace poco se aceptaba que la *decuria*

---

19 La diferenciación entre *honestiores* y *humiliores* reenvía a diferentes tipos de penalidades en relación con el nivel social de los súbditos, pero no a la existencia de derechos heterogéneos como ocurría anteriormente. *Cfr.* Carrié y Rousselle (1999: 60).

20 Palazzolo (1986) y García Mac Gaw (2003a: 102-107).

(unidad de diez individuos encadenados) había sido el modelo de explotación de los esclavos agrícolas que servía para explicar el funcionamiento del sistema de relaciones esclavistas, sobre todo en la zona central del imperio. Aunque esta perspectiva fue articulada a partir del carácter específico de la esclavitud romana, el modelo de la *decuria* estuvo muy influenciado por el de las plantaciones esclavistas modernas y se construyó casi exclusivamente a partir de los escritos de los agrónomos latinos. Actualmente, los nuevos enfoques sobre la economía agraria romana han dirigido sus miras a otros tipos de fuentes, como los textos jurídicos o el epistolario de Plinio el Joven. Más fundamental aún resulta el replanteo de la problemática operado a partir de la propuesta de dejar de lado la idea de una dicotomía concluyente entre sistemas de producción agraria y situar la cuestión de la economía esclavista en relación con la importancia de la economía campesina, tanto para la producción agrícola romana, en general, como para la propia dinámica de la hacienda esclavista, en particular.

Dentro de este marco se debe encuadrar el estudio de las distintas formas en que se organiza la explotación de la fuerza de trabajo durante el Alto imperio (García Mac Gaw, 2007). Se trata de una cuestión que no puede plantearse desde una visión exclusivamente económica, desligada de los factores políticos indicados más arriba, sino que, por el contrario, requiere la necesaria integración de estos dos aspectos para poder entender así uno de los elementos capitales que marcan la especificidad de la sociedad romana. El aspecto teórico central radica, pues, en la importancia asignada a los factores políticos para caracterizar a la clase dominante, y no a la inversa (esto es, los factores económicos como determinantes de la clase política).

La clase aristocrática romana no puede ser explicada sólo en función de la forma en que se apropiaba del excedente

económico, en la medida en que no existe una fórmula exclusiva que defina esa transferencia. Tampoco parece ser uniforme la unidad productiva que está en la base de la organización económica, más allá de la presunta homogeneidad de la *villa* que cierta historiografía plantea. De esta manera, no habría correspondencia entre ciertas formas de explotación del trabajo y los distintos modos de producción, y no sería el esclavismo lo que explicaría la particularidad de la economía romana. Las diferentes maneras que adquiere la explotación de la fuerza de trabajo presentan la evidencia de un panorama complejo que no puede ser sencillamente resuelto con un único concepto, puesto que los modos de explotación que se registran van desde manifestaciones variadas del colonato hasta formas diversas de exacción del trabajo servil, que pueden aparecer articuladas entre sí y con la persistencia de la unidad doméstica campesina del pequeño propietario, coexistiendo todas ellas en tiempo y espacio.

Esta diversidad económica está presente no sólo a escala mediterránea, en las diferentes regiones del imperio, como uno podría fácilmente imaginar, sino en un marco mucho más estrecho y acotado como el caso de la Italia meridional. Elementos que, en cierta forma, se corresponden con el estado de la cuestión sobre las pautas de residencia en el Ática y ciertas islas del Egeo, a partir de los hallazgos arqueológicos, donde no se percibe un único patrón dominante sino una diversidad de patrones de asentamiento que se articularían directamente con diferentes tipos de unidades productivas (Gallego, 2005: 34-41; 2007a: 50-54; 2009: 141-150). Este ejemplo es útil para profundizar los enfoques comparativos ya esbozados y muestra que las diversas formas económicas se aglutinan a partir de una unidad políticamente concebida.

En el caso del imperio romano no parece ser factible pensar en la articulación entre una economía esclavista central

desarrollada y una economía periférica caracterizada por la explotación de fuerza de trabajo dependiente, tanto más cuanto que la clase en el estado progresivamente se homogeneíza y se integra como una aristocracia cortesana escalonada en función de vínculos clientelares concéntricos alrededor de la figura central del emperador.

Por otra parte, si se aceptara una caracterización económica de la clase aristocrática a partir del tipo de fuerza de trabajo que ella explotaba, esto daría por resultado una suerte de "alianza" de diferentes tipos de clases terratenientes en el control del estado romano. Sin embargo, la cuestión resulta mucho más compleja, puesto que no necesariamente son diferentes los propietarios que se apropian del excedente de diferentes tipos de fuerza de trabajo en distintos dominios. A veces, un mismo propietario posee diferentes unidades productivas que explota con métodos alternativos de explotación; e incluso resulta habitual que coexistan en una misma propiedad diversas formas de explotación de la fuerza de trabajo. Un modo de resolver este dilema es el que proponen John Haldon (1998) y Chris Wickham (2003) —siguiendo las ideas de Samir Amin (1974)— quienes sólo toman en cuenta la transferencia de la renta por mecanismos extraeconómicos como elemento suficiente para la caracterización de un modo de producción tributario, susceptible de ser aplicado al conjunto de las formaciones sociales precapitalistas. El problema de esta perspectiva es la amplitud del concepto, que prácticamente coloca en un mismo plano a la mayoría de las estructuras sociales anteriores al capitalismo (*cfr.* García Mac Gaw, 2003b). Aun cuando Chris Wickham (1989), por caso, adelante la idea de un subtipo antiguo del modo de producción tributario, sin embargo, no avanza demasiado en su formulación. Acaso podamos integrar estos elementos en conceptos más permeables a los factores extraeconómicos

para la categorización social, precisando para la sociedad romana aspectos similares a aquellos sugeridos por Luigi Capogrossi Colognesi (1986: 332-333), cuando señala que la *villa* fue el resultado de las operaciones conscientemente efectuadas por una clase aristocrática urbana con el doble objetivo de, por un lado, reforzar y ampliar el fundamento agrario de su propia supremacía social, y, por el otro, conservar y fortalecer su propio rol ciudadano. A diferencia de este autor, estamos tratando de establecer un marco más amplio que el que se circunscribe a la unidad económica de la *villa* de plantación esclavista, pero afirmándonos sobre su productiva idea del fundamento agrario como base para la supremacía social ciudadana, que tiene su expresión en el espacio institucional de la *civitas*.

Este modelo de la ciudad sufre, como ya hemos mostrado, transformaciones a todo lo largo de su historia. En su período final, en la etapa de la Antigüedad tardía, tres evoluciones en tres espacios diferentes nos permiten ejemplificar las formas peculiares que adopta la ciudad en relación con nuevas formas emergentes de organización del espacio social. En concreto, nos referimos a lo que ocurre con el modelo de la ciudad en Galia entre los siglos IV y VI, a partir del desarrollo de identidades políticas locales y el poder episcopal, o en la Siria de los siglos V y VI, según la configuración que adquieren allí los liderazgos rurales y la sustitución de la ciudad por el monasterio como modelo dominante de articulación entre élites y campesinos, o en el reino visigodo entre los siglos VI y VIII, donde se verifica la crisis del modelo de la ciudad antigua a la vez que una fragmentación del mundo rural que ella instituía. Cada uno de estos casos permite observar, de modo espacialmente acotado, la emergencia de poderes locales con formas propias ante la pérdida de la unidad que brindaba el estado romano imperial, aun cuando la Iglesia apareciera heredando y/o

apropiándose de elementos procedentes del estado romano o se propusiera como depositaria de un orden ecuménico universal.

Ahora bien, el marco en el cual las clases aristocráticas accionaban políticamente dio sustento también a factores ideológicos de cohesión social que iban más allá de los intereses de los grupos dominantes. Así, es factible pensar en una trascendencia temporal del fenómeno, aunque despojado de las herramientas institucionales sobre las cuales se construyó la base del poder aristocrático en relación con las estructuras de las formaciones sociales centradas en la ciudad-estado.

La crisis del imperio en el siglo V resignificó el papel de la *civitas* a partir de realidades histórico-sociales bien distintas. En el caso de la Galia, se puede ver claramente la diferencia entre la percepción de Roma como orden sociopolítico y el lugar de origen que supone un marco de integración social a una escala distinta (Santos, 2007). Así, por ejemplo, el hecho de que Roma fuera para Ausonio (*Ordo urbium nobilium*, 20) el lugar donde estaba su silla curul, y no su cuna, expresa de alguna manera la concentración autocrática del poder que se operó en los últimos dos siglos del imperio. Sin embargo, la organización de los territorios del imperio continuó dándose a partir de la articulación de las tierras con los espacios urbanos correspondientes. La ciudad permaneció como centro administrativo integrado en la estructura de la corte central, incluso con un importante y creciente papel en los aspectos fiscales. Pero, como ya vimos, lo que caracterizaría esta integración sería una dislocación cada vez más amplia entre la élite central cortesana y las aristocracias municipales locales progresivamente degradadas. El tradicional papel evergético de estos sectores comenzó a debilitarse, observándose una creciente desaparición de la intervención voluntaria de los curiales

reflejada en la disminución de los registros epigráficos.[21] En efecto, desde fines del siglo III en adelante la corte imperial absorbió cada vez mayores recursos, que antes eran apropiados en el espacio local, tanto a través de la reforma fiscal como de las confiscaciones directas.[22] Naturalmente, esto no significa que se deba pensar en una desaparición completa del poder local de las curias, puesto que encontramos importantes indicios de continuidad que permiten observar su presencia todavía durante los reinos romano-germánicos, aunque con marcadas diferencias regionales, como se percibe en relación con el caso del reino visigodo (Dell'Elicine, 2007).[23]

La decadencia paulatina del poder imperial central trae aparejada una transformación trascendente en el cuadro de los poderes municipales. Los notables locales se posicionan de forma distinta en la medida en que el brazo del emperador se vuelve más corto. Incluso los grandes aristócratas cortesanos, que debían su lugar a su relación con el gobierno central, circunscriben poco a poco su poder a los espacios locales donde se sitúan sus intereses fundiarios. El paso a la *civitas* en la que el poder del obispo es cada vez mayor nos señala al mismo tiempo la ausencia de las instituciones centradas en los delegados gubernamentales. Esta oscilación implicará finalmente la pérdida de la centralidad que durante mucho tiempo caracterizó a las instituciones antiguas. Los realineamientos de los siglos IV al VI conllevan el desarrollo de estructuras cuya racionalidad social se construye entonces de maneras distintas.

---

21 Progresiva desaparición de las inscripciones que durante los siglos anteriores daban cuenta de las carreras políticas de los decuriones: Ward-Perkins (1998: 377); *cfr*. también Francisco (2007).

22 *Cfr*. Ward-Perkins (1998: 373-375) y García Mac Gaw (2003a).

23 Algunos aspectos señalados por Ward-Perkins (1998: 379-380) indican justamente la desaparición casi completa de evidencias de la actividad curial en el África con la llegada de los vándalos. Para un enfoque comparativo véase Wickham (2005: 62-72 y 596-602).

En este tránsito, las formas en las que se organizaba el poder necesariamente tuvieron que modificarse. La crisis del marco citadino, último resabio de las instituciones de la ciudad-estado en la Antigüedad tardía, llevó a la cristalización de nuevas formas de organización social, económica, política e institucional. Distintos aspectos derivados de estas mutaciones se perciben particularmente en relación con el papel que adquieren las instituciones eclesiásticas y el redimensionamiento de los vínculos de patronazgo con la progresiva retirada del estado.

Así como ya lo señalamos en relación con los patrones de asentamiento en el mundo de la *pólis* griega o el mundo romano, ellos también se presentan como un índice material que certifica las transformaciones sufridas por el modelo de la ciudad en la Antigüedad tardía, como se observa, por ejemplo, en el ya mencionado caso visigodo. En efecto, la existencia y la reproducción de los diferentes grupos campesinos en la sociedad visigoda se organizaba atendiendo a cinco elementos principales: el anclaje sobre el terreno, la relación con el derecho, el vínculo con la ciudad, la inscripción étnica y la adhesión religiosa. Todo esto nos indica la coexistencia de diferentes factores de poder detrás de tales realidades que ocuparon el espacio que antes organizaba la *civitas* en su relación con la corte imperial. Esta fragmentación de poderes, en la que la propia comunidad campesina se constituye en uno de ellos, nos presenta un paisaje que se aparta ya de las formas antiguas de organización social.

Es evidente que las alteraciones no son lineales y que deben observarse las particularidades propias de la escala local de los fenómenos de cambio. La vitalidad de los grupos de pequeños campesinos independientes en el marco de la expansión económica del siglo IV en el imperio romano oriental nos señala una diferencia con las condiciones económicas occidentales, puesto que la estructura de

la pequeña unidad productiva campesina centrada en la aldea es la que caracteriza el paisaje económico oriental (Francisco, 2007). La progresiva pérdida del ascendiente de las clases curiales sobre estos sectores campesinos y la transformación de los canales tradicionales a través de los cuales se estructuraba el control efectivo del poder son dos aspectos fundamentales para entender la singularidad del imperio oriental. Paralelamente, el crecimiento de la autoridad de la figura del obispo le va a permitir colocarse por sí mismo en una posición de bisagra entre la ciudad y el estado, mientras que la aparición del monasterio, que servirá a partir de entonces de nexo entre las áreas rurales y las urbanas, empezará a sustituir el poder de los aristócratas locales instituido sobre las funciones patronales.

De este modo, la polisemia del discurso religioso, connotando la articulación del lenguaje del poder a través de la acción gestual y la prédica de hombres santos, obispos y monjes, investirá a la política con otras características, situándola en el marco de nuevas formulaciones ideológicas. La irrupción de estas nuevas prácticas modificará los mecanismos que articulaban hasta entonces lo religioso y lo político en el seno de las instituciones de la ciudad-estado, manifestando la sustitución del imaginario social instituido por este modelo. La Iglesia, constituida como un cuerpo con funciones estatales, se fortalece mientras se produce el debilitamiento y la posterior caída del estado imperial en Occidente, tiñendo con colores propios a una era que sufre poderosas mutaciones.[24] Claro está, la ciudad como entidad material no desaparece en todo este proceso; lo que se agota es la vigencia del modelo grecorromano.

---

24 Sobre la construcción de un nuevo imaginario social a partir de los hombres de la Iglesia en los siglos IV y V, *cfr.* Brown (1995: 1-26). En cuanto al discurso religioso como una variante del político: García Mac Gaw (2008b: 279-303). Para las transformaciones del imperio en función de sus cambios religiosos: Brown (1992: 118-158).

Pero, estrictamente hablando, esta evolución a la que aquí apenas nos asomamos ya no se corresponde con los objetivos que nos proponemos. Ciertamente, el sintético y parcial recorrido que hemos esbozado permite empezar a adentrarnos en las variadas facetas que hacen a la comprensión de las múltiples y cambiantes trayectorias de los modelos de la *pólis* y la *civitas*, hasta llegar a los momentos de la Antigüedad tardía en que su presencia comienza a extinguirse. A través de esta exploración inicial, hemos bosquejado algunas comparaciones elementales entre ambos modelos, que no son idénticos pero que en ocasiones, por comodidad y economía de lenguaje, hemos nominado en singular bajo la rúbrica "grecorromano", como si constituyeran una unidad. Asimismo, a partir del cotejo de uno con otro conforme a las peculiaridades de las realidades históricas, hemos planteado de manera introductoria ciertas similitudes y diferencias. En función de profundizar en esta línea de indagación, en el próximo capítulo vamos a analizar las articulaciones entre campo y ciudad, entre espacios rurales y espacios urbanos, siguiendo tres ejes que implican otras tantas prácticas creadoras de territorios: las maneras en que se habitan; los modos en que se produce(n); las formas en que se piensan.

Capítulo 2

Espacios rurales, espacios urbanos

Habitar, producir, pensar

La historia de la ciudad-estado antigua desde el punto de vista de las condiciones agrarias es un ámbito controvertido y complejo, puesto que la entidad de tal historia resulta de la sumatoria de los diversos abordajes que se puedan inscribir bajo dicha perspectiva. Por otra parte, pensar en términos de una historia agraria de la Antigüedad no significa hacer hincapié exclusivamente en lo que se podría considerar como los factores materiales, sino que la preocupación radica en comprender que toda urdimbre social entraña ciertos modos de configuración imaginaria (*cfr.* Castoriadis, 1989), cuya arquitectura no se desprende de una instancia estructural preexistente —que al modo de un reflejo haría de las representaciones simbólicas una expresión de la base económica de la sociedad—, sino que se establece eminentemente al nivel de las prácticas, sus modificaciones y continuidades, sus alteraciones cuantitativas y/o cualitativas (Lewkowicz, 2004: 128); esto es, en la

ensambladura de las formas de hacer y las maneras de creer que los actores sociales desarrollan en el transcurso de su vida histórica.

Estos modos de articulación social responden en cada caso a las relaciones que los grupos y/o los individuos despliegan entre sí, con las diversas actividades que conforman su experiencia, con el estado, con la naturaleza con la que interactúan en tanto que comunidades agrícolas, vínculos que poseen diferentes niveles de existencia concreta: desde la ocupación y la explotación del territorio hasta el ordenamiento político; desde las estructuras productivas hasta los intercambios comerciales y las pautas de autarquía económica; desde el uso de los espacios comunes hasta la representación de las actividades de apropiación; desde los vínculos religiosos hasta las relaciones estrictamente laborales; desde las prácticas de reciprocidad hasta las configuraciones de los ámbitos de vecindad; desde la conformación de las comunidades aldeanas hasta la constitución de identidades subjetivas históricamente condicionadas.

En este sentido, este capítulo revisa enfoques ya clásicos sobre el mundo grecorromano desde las nuevas perspectivas aportadas por las indagaciones recientes de historia económica y social que han revisado los antiguos temas (inherentes a la articulación entre ciudad y campo, la oposición entre economía campesina y economía esclavista, el peso de los sistemas de tributación sobre la producción agraria, las formas de organización y apropiación del territorio, etcétera). Esta propuesta no inhibe la problematización teórica sino que, por el contrario, busca estimularla, puesto que la discusión de los conceptos pertinentes para la interpretación constituye un aspecto sustancial. Por lo demás, esto comporta también el empleo de análisis comparativos de las

estructuras rurales antiguas con las de otras organizaciones sociales.[1]

Ahora bien, ¿por qué imaginamos que habitar, producir, pensar los espacios rurales y urbanos puede ser un encuadre apropiado para las reflexiones que aquí desarrollamos? Cada una de estas prácticas nos reenvía a las formas de hacer así como a las maneras de creer antes mencionadas, y requieren una conveniente delimitación; pero también la necesita aquello que es hecho mediante dichas prácticas. En efecto, el espacio no es una entidad inmóvil que pueda ser sencillamente definida y a partir de allí tomada como una constante inerte. Nuestro punto de partida bien podría ser la ocupación de los lugares, entendiendo por tal acción un orden —no interesa cuál sea este— que distribuye a los elementos mediante relaciones de coexistencia y que prescribe la imposibilidad de que los ocupantes se ubiquen en un mismo lugar, es decir que cada uno está en un sitio diferente. Se ve de inmediato que esto produce una imagen estática de la situación que no es lo que aquí buscamos, dado que concebimos al espacio como algo dinámico, histórico, mutable. Como propone Michel de Certeau (1996: 129):

> Hay *espacio* en cuanto que se toman en consideración los vectores de dirección, las cantidades de velocidad y la variable del tiempo. El espacio es un cruzamiento de movilidades. Está de alguna manera animado por el conjunto de movimientos que ahí se despliegan. Espacio es el efecto producido por las operaciones que lo orientan, lo circunstancian, lo temporalizan y lo llevan a funcionar como una unidad polivalente de programas conflictuales o de proximidades contractuales.

1 Para un intento en esta dirección, aunque restringido al ámbito específico de la historia helénica, *cfr*. Gallego (2003a).

El espacio es, por consiguiente, una historización de la estabilidad "lugareña", o, dicho de otro modo, "es un lugar practicado" (de Certeau, 1996: 129), la puesta en marcha de los ocupantes a través de un sistema de lugares que se altera más allá o a pesar de sus persistencias, y que justamente por ello está sometido a permanentes desarreglos y reorganizaciones que relativizan el propio criterio de sistema así como la fijeza de los lugares ocupados.

Habitar los espacios

Puede resultar obvio que toda organización social, en tanto que habita un espacio, implica por sí misma una apropiación del territorio por parte de la sociedad. Sin embargo, habitar no supone tan sólo reconocer las formas de estructuración del espacio rural o sus diversas y cambiantes articulaciones con el ámbito de la ciudad,[2] vínculos que podríamos clasificar, retomando a Marx (1971: 442), desde la "ruralización de la ciudad" en el mundo grecorromano hasta la "urbanización del campo" que aparece en la modernidad, pasando por la "contraposición entre ciudad y campo" que tendría lugar en la plena Edad Media.[3] Habitar significa también y sobre todo ser habitante de una situación social, lo cual no se da como una simple ocupación de un espacio topográfico o simbólico ya dado. Se trata, sobre todo, de la conformación de un espacio precisamente para habitarlo,

2 Sobre la organización del espacio por parte de la sociedad, y los distintos niveles de estructuración del espacio, ver las contribuciones metodológicas de Clavel-Lévêque (1994) y García de Cortázar (1985; 1988); aunque este último se refiere a la época medieval, sus aportaciones no dejan de ser útiles para el mundo antiguo.

3 Para una delimitación de la ciudad antigua y su diferencia con la ciudad medieval, *cfr.* Finley (1974: 173-208; 1984b), trabajos en los que retoma y desarrolla los aportes de Weber (1987), entre otros escritos.

de modo que de lo que hablamos es de la configuración de subjetividades específicas relativas al hecho de formar parte de una comunidad determinada (*cfr.* Lewkowicz, 2004: 16, 230), que al mismo tiempo que habita un territorio lo constituye como tal generando una serie de recursos para reflexionar sobre ese proceso de instauración.

Por consiguiente, habitar un territorio conlleva a la vez producirlo y pensarlo en tanto que espacio propio, subjetivo, imaginario, que se instituye dinámicamente como proceso de plasmación de las prácticas sociales de los sujetos y que simultáneamente es percibido como instituido, esto es, organizado, en virtud justamente de esa experiencia activa de creación del espacio, hábitat que en la ciudad antigua suele ser preponderante rural, aunque no exclusivamente. Se trata, en definitiva, de las articulaciones entre los dispositivos de configuración y las figuras de lo ya instituido, entre los movimientos de transformación de los modelos y las inercias de lo dado, que llevan del orden vigente a las nuevas instauraciones territoriales.[4]

La diversidad de formas en que una *pólis* griega plasma su espacio muestra de manera fehaciente esta dinámica. El mundo de las ciudades griegas implica habitar bajo ciertas pautas que permiten distinguir, antes que nada, entre espacio civilizado, cultivado, y zonas incultas, silvestres. El primero, que es el que ahora nos interesa, es aquel sometido a la labranza por parte de los habitantes de la *pólis*, de modo que, en nuestra percepción del fenómeno, cultivado y civilizado remiten conjuntamente al campo y a la ciudad como elementos de un mismo proceso de configuración, y no a formas antagónicas o forzosamente diferenciadas

4 Aunque planteadas para un campo de problemas diferentes a los que aquí tratados, son útiles las ideas de desterritorialización y reterritorialización desarrolladas por Deleuze y Guattari (1988: 143-147, 179-180, 213-237).

de uso del espacio por parte de distintos grupos —aunque eventualmente esto pudiera ocurrir—. Este modo de habitar inscribe en el territorio una disposición subjetiva vinculada con el derecho de ciudadanía y la organización política de la comunidad. En principio, ser ciudadano, participar de las decisiones del estado, supone ser poseedor de una porción de la tierra de la comunidad —no importa aquí de qué tipo de propietario se trate—, y esto entraña a su vez la organización de la labranza de los campos que sustenta a aquellos que toman parte en el gobierno de la ciudad. Así, la apropiación mediante el cultivo hace de la ciudad un ámbito ruralizado y del campo uno civilizado en tanto que partes de la comunidad, en el sentido de que son la cultura política y la agricultura las que se plasman recíprocamente en el territorio urbano y en el agrario, dado que ciudad y campo no pueden ser separados.[5] Los cultos religiosos tuvieron una incidencia fundamental en el agrupamiento, la unificación y la configuración definitiva del territorio rural como espacio político, así como también la tuvo la guerra, o al menos su posibilidad. El resultado fue una organización compuesta por una serie de aldeas rurales nucleadas en torno a un centro urbano —o basada directamente en la transformación de la aldea en una *pólis*—, comunas que no necesariamente se diluían sino que podían seguir subsistiendo dentro de la nueva entidad espacial establecida.[6] Así pues, no obstante las diferencias entre las formas de estructuración e integración social del espacio a lo largo de la

5 Osborne (1987; 1996). Dentro de la importante producción historiográfica y arqueológica de las últimas décadas, ver Brunet (1999) y Hansen (2004b), trabajos que presentan puestas al día sobre los puntos planteados.

6 Dentro de la copiosa bibliografía existente, son reveladores los estudios realizados por de Polignac (1984; 1994), sobre el rol de los santuarios agrarios y la guerra en la conformación del espacio cívico y el territorio rural de la *pólis*; *cfr*. también Antonaccio (1995: 245-268). En cuanto a estos procesos, Gallego (2006; 2007a; 2009).

Grecia antigua, de hecho, de uno u otro modo, el proceso le otorgó a la ciudad-estado una morfología determinada. De manera que la *pólis* actuaba políticamente como poseedora principal de todas las tierras dentro de sus fronteras, en tanto opuesta a los habitantes individuales, cuyos ancestros habían vivido y disfrutado del uso de la tierra durante generaciones. Si bien resulta difícil imaginar la forma y el momento en que esto ocurrió —habida cuenta la continuidad de residencia y poblamiento, en muchos casos desde antes incluso de la edad oscura—, lo cierto es que la autoridad del estado resultó ineludible, pues desde la era arcaica habitar era vivir en *pólis* (Burford, 1993: 17).

En algún sentido, la cimentación del antiguo territorio romano en los inicios de la *urbs* presenta aspectos enteramente comparables a la disposición del espacio en una *pólis* griega. Ciertamente, hubo en el Lacio primitivo una innovación en las prácticas de habitar suscitada por un proceso de sinecismo que llevó a la unificación política de la comunidad y a la subordinación de las localidades aldeanas y los individuos a una autoridad centralizada, esto es, el surgimiento de un estado.[7] Si bien es verdad que, conforme a lo anterior, la unificación física o geográfica del territorio podía ser algo secundario o incluso no tener siquiera lugar,[8] la instauración de un orden estatal debió también significar el establecimiento de disposiciones en cuanto al uso del

---

7 Ver Cornell (1999: 120-132; *cfr.* 131, sobre la noción de sinecismo aplicada a Roma). Para una visión distinta, arraigada en un punto de vista netamente evolucionista: Roldán Hervás (1978). En relación con el problema de la unificación de las aldeas ambos autores remiten a Gjerstad (1962: 33; *cfr.* 27), que habla de la "formación de la ciudad unificada, el *synoikismós* político de las aldeas dentro de una única comunidad". *Cfr.* Carandini (2003).

8 Se trata de un problema debatido. Por ejemplo, Demand (1990: 15; *cfr.* 26) ha insinuado que la formulación abstracta de Aristóteles en *Política* (1252b 12-28) tal vez aluda a una unificación política de las aldeas. Hansen (1995b: 56-58) ha argumentado en favor de que todo sinecismo debe ser político y físico a la vez, dado que el sinecismo puramente político sería una total ficción. *Cfr.* Cavanagh (1991: 105-110) y Morgan (2003: 172-173).

espacio agrario. Y de hecho así se plantea en la transformación que ocurriría al producirse el pasaje del *ager gentilicius*, después de la conquista de Veyes y las leyes Licinio-Sextias, al *ager publicus*. Si dicho pasaje pudo representar, en alguna medida, el despliegue concreto de un "modo individualista de ocupación agraria" (*cfr.* Hermon, 1994b),[9] esto nos mostraría al mismo tiempo dos aspectos reveladores: por un lado, como ya hemos argumentado, el hecho de que habitar supone construir el espacio, puesto que, como resultado de los cambios políticos en los vínculos con otras colectividades y entre los propios integrantes de la comunidad romana, se elaboran nuevas pautas de uso del territorio; por otro lado, si se acepta la idea de que el proceso de implantación de la *gens* en el Lacio primitivo se dio en simultaneidad con el proceso de formación del estado,[10] el llamado *ager gentilicius* no sería entonces una herencia prepolítica sino una manera de organizar el acceso al territorio que se diseñaba ya en el contexto específico de una subjetividad instituida por la *civitas* romana.

Producir los territorios

Si el hecho de habitar un espacio implica configurarlo de acuerdo con las modalidades subjetivas de las comunidades que lo habitan, instituirlo conlleva, como ya dijimos, producirlo al mismo tiempo que se lo habita. En forma lógica, esto también puede entenderse a partir del hecho de producir en el espacio con arreglo a la serie de actividades que contemporáneamente se conciben como aspectos propios

9 Véase también De Martino (1985: 41-51). Sobre el uso del *ager publicus* por parte de la aristocracia romana hasta mediados o fines del siglo III a.C., y su posterior transformación en *ager privatus*, profundizando así la lógica implícita en el modelo invidivualista de uso del suelo, *cfr.* Rosafio (1993).

10 Cornell (1999: 108-113; *cfr.* 112, sobre la *gens* en el Lacio).

del campo económico. Los miembros de cada comunidad producen en el espacio organizando un conjunto de relaciones sociales de trabajo, de explotación, de cooperación, de intercambio, y adoptando las estrategias más pertinentes según los recursos humanos y medioambientales disponibles. Con todo, se sabe que producir tiene una significación más amplia que la ceñida connotación que acabamos de señalar. En efecto, la actividad productiva así entendida es, a la vez, una operación de instauración de un espacio, hecho que se evidencia en la cuestión de la estructuración de un territorio agrícola, aunque no es exclusivo de la misma. Por consiguiente, producir en el espacio es también una manera de producir el espacio, porque se trata en este caso de habitarlo de acuerdo con unas prácticas que tienen como punto de partida las modalidades subjetivas instituidas, esquemas que, a la vez, son establecidos de manera concreta por tales prácticas en un proceso continuo que remite a la reproducción de experiencias que son del orden de lo cotidiano (*cfr*. de Certeau, 1996).

Las estrategias productivas de los granjeros griegos, obviamente, constituían prácticas concretas de producción en el espacio rural de la *pólis*. Pero la subjetividad puesta en juego nos conduce a cómo una *pólis* producía su propio espacio. La nitidez que presenta este proceso en el mundo colonial griego permite entender de qué hablamos cuando nos referimos al hecho de producir un espacio (de Polignac, 1984: 118-126). La asignación de tierras a los pobladores originarios de una comunidad que se estaba estableciendo o a los nuevos que entraban como ciudadanos recién integrados a una que ya estaba fundada era llevada a cabo, respectivamente, por el fundador (*oikistés*) o por los magistrados de la ciudad-estado, que también podían intervenir —si las circunstancias así lo justificaban— en la administración de una propiedad poseída por un hogar (Burford, 1993: 16).

El reparto de lotes geométricamente regulares y relativamente similares en tamaño[11] ha sido considerado como un síntoma de la relativa igualdad existente dentro de las *póleis* griegas,[12] lo cual proporcionó características precisas a muchos paisajes agrarios organizados a partir de parcelas uniformes. ¿A qué obedece esta equidad en la configuración del territorio? A lo largo del mundo colonial, y más allá de los diferentes ritmos temporales que adquiere en cada sitio específico, vemos desarrollarse un proceso que conduce a la estructuración de la *pólis* como forma principal de colectividad y asentamiento de la Grecia antigua.[13] Lo que resulta claro en cada caso es que la concepción de cómo debe distribuirse el espacio se encuentra ya operando en el imaginario de los griegos al momento de la instauración *ex novo* de las *apoikíai*, pues de otra manera no podría entenderse cómo y por qué los colonos adoptaron el armazón de la *pólis* cuando lograron establecerse en un nuevo territorio. Esto supone que los primeros migrantes tuvieron ya a su disposición ese modelo, al que por otro lado ayudaron a su turno a delinear más acabadamente.[14] Esta génesis de lo político, que se ha definido como la "elaboración creadora

11 Sobre el carácter de los repartos de tierra, *cfr.* Adamesteanu (1973), Carter (1981), Yntema (1993) y Saprykin (1994: 73-94). Según Asheri (1971), muchas ciudades tenían un carácter exclusivista en el acceso a la tierra en favor de los primeros colonos, lo cual no impide apreciar la condición igualitaria inaugural de tales colonias.

12 En cuanto al igualitarismo en el reparto de tierras en las colonias, *cfr.* Graham (1964: 59), Lepore (1973: 25), Martin (1973: 103), Boyd y Jameson (1981: 327, 336) y Hanson (1995: 194-195).

13 Domínguez Monedero (1991: 98-134); *cfr.* Dougherty (1993: 15-30); Osborne (1998: 141-158, 235-247, 275-286).

14 Justamente, a esta época correspondería asimismo el desarrollo de la planificación urbana como respuesta práctica a los problemas implicados en la fundación de las nuevas ciudades, aunque también como forma de rediseñar aquellas ya existentes; Owens (1991: 30-50); Kolb (1992: 95-111); Demand (1990: 14-27). Por otra parte también es obvio que el modelo de la *pólis* que hemos indicado estaba ya presente en las fundaciones de nuevas *apoikíai* organizadas por las ciudades consideradas madre respecto de las colonias; *cfr.* Graham (1964: 25-68).

de la Grecia de las ciudades" durante la llamada edad oscura (Schnapp-Gourbeillon, 2002: 183-184), forjó un modo de producir el espacio que en el caso de las comunidades de la vieja Grecia tras la caída de los palacios micénicos puede a veces ser confundido con una evolución lenta y automática —como si sólo se tratara de habitar un territorio ya dado de antemano—, pero que a partir de las fundaciones coloniales del siglo VIII a.C. se muestra claramente bajo la forma de una invención.[15]

La expansión romana también puede ser comprendida a partir de las formas en que un espacio es producido, a la vez que se generan, gracias a tales asentamientos, formas específicas de producir en los territorios así organizados. La colonización romana tiene un carácter distinto a la que llevaron a cabo los griegos. Las primeras colonias latinas datan de los siglos V y IV a.C. y se instalaron en los confines del Lacio, en muchos casos tras la reconquista de regiones que habían sido invadidas por los enemigos. Más allá del rol de la Liga Latina, parece claro que era Roma la que en última instancia tomaba las decisiones. Cuando el estado romano avanzó sobre Italia, el proceso colonizador se vio reproducido a una escala más amplia. Vista en perspectiva la dinámica de todo el proceso radicaría en la edificación del poder imperialista romano.[16] A raíz de la conquista y la apropiación territorial, la romanización comienza a percibirse en las formas de ocupación del suelo: por ejemplo, en el sur peninsular las numerosas granjas helénicas dejan su lugar a

15 *Cfr*. Snodgrass (1986: 15-70), que habla de una "revolución estructural" en referencia a la instauración de la *pólis* (*cfr*. Snodgrass, 1991), oponiéndose a los modelos continuistas de larga duración como el de van Effenterre (1985), que reacciona a su vez contra posturas como las del primero, a las que va a tildar de historia oficial o canónica de la *pólis*. A favor de esto último: Foxhall (1995) y Palmer (2001). Ver también Kourou (2003).

16 Sobre la colonización y la política agraria romanas durante la expansión sobre Italia, *cfr*. De Martino (1985: 350-352, 418-421); véase asimismo Hopkins (1981: 83-95).

un número menor de *villae* romanas, mientras que una red de prefecturas resignifica los *oppida* indígenas previos. Esta práctica va a ser usada fuera de Italia con el mismo propósito: desarrollar la municipalización e incorporar en distintos grados a las sociedades indígenas mediante la implantación de catastros que las incluyan en una nueva estructuración.[17] De todos modos, esta resignificación de los *oppida* así como de las diferentes estructuras de parcelación del territorio anteriores al control romano debió generar interacciones que inevitablemente tuvieron que suscitar una diversidad de formas de reparto y de ocupación de la tierra. Pero esto no se dejó librado al azar o a los particularismos —más allá de que ellos fueran tenidos en cuenta—, sino que en cada caso se establecieron criterios cuyos moldes estaban dados por el sistema catastral romano de los gromáticos.[18] Espacio producido, sin ninguna duda, el desarrollo de la colonización romana implicó, claramente, vastas transformaciones de los territorios conquistados, mientras que sus ocupantes, tanto los moradores previos como los romanos que se instalaron en las nuevas tierras, tuvieron que adaptarse a los esquemas de reparto del suelo que la romanización fue imponiendo. Pero la organización de los espacios fue también una consecuencia ineludible de las diversas formas de apropiación que unos y otros, en tanto que actores de este devenir, desarrollaron al producir en el espacio.

17 *Cfr*. Plácido (1998: 14-15), Roddaz (2003) y Compatangelo-Soussignan (2004). Whittaker (1990: 114-116), analiza las categorías *oppidum*, *vicus* y *civitas* y sus interrelaciones.

18 Para diferentes casos de Italia, Galia, Hispania, Grecia y Siria, *cfr*. Arino-Gil, Gurt y Martín-Bueno (1994), Attema (1994), Doukellis (1994), Hermon (1994a), Leveau (1994), Manacorda y Cambi (1994), Pena (1994), Plana-Mallart (1994), Rothaus (1994) y Tate (1994). Para Grecia, ver Alcock (1993: 33-171), que analiza sucesivamente las mutaciones en el paisaje rural (propiedad, población y explotación agrícolas), en el delineamiento del territorio cívico (nucleamiento, vínculo ciudad-campo, fronteras) y en la organización provincial (enajenaciones, fundaciones, reorganizaciones catastrales); *cfr*. asimismo Doukellis (2002). Para la situación africana, García Mac Gaw (1994).

Pensar los lugares

Ya lo hemos señalado: habitar el espacio es también producirlo para habitarlo, en tanto que para producirlo es menester pensarlo. El espacio pensado forma parte, por supuesto, de los lugares practicados a los que antes hacíamos referencia, puesto que se trata de la dimensión imaginaria de la vida social, una dimensión que es indisociable de lo que suele percibirse como la existencia material. El pensamiento resulta, en este sentido, una actividad configurante de los espacios, que pueden proyectarse previamente, produciendo así espacios diseñados a voluntad con el fin de empezar a habitarlos aun antes de haber comenzado a practicar los lugares, o incluso sólo para practicarlos contemplativamente; o pueden ser modelados de acuerdo con patrones ya instaurados en ámbitos determinados que son trasladados a otros que se busca habitar; o pueden ser interpretados mediante conceptos que forman parte de un sistema cognitivo cuyas perspectivas se relacionan con los espacios practicados, diseñados o modelados, aun cuando en sí mismos dichos conceptos conformen un campo autónomo; o pueden delimitarse mediante elementos alegóricos, una praxis que, además de aceptar perfectamente el acople con las posibilidades recién enumeradas, de una manera más activa resulta útil para producir un espacio que se está habitando, demarcar unos espacios con respecto a otros y resaltar la cualidad distintiva de los mismos; o pueden sencillamente producirse en el acto mismo de emprender la actividad productiva en un espacio anteriormente deshabitado, hecho que en sí mismo no tiene nada de simple, en la medida en que esa difusión productiva no sólo desarrolla el aprovechamiento de los recursos sino que reproduce o instaura formas específicas de organización de las relaciones sociales que generan tipos concretos de territorios.

Una forma de pensar el espacio, especialmente el rural, en la *pólis* griega nos conduce a las marcas simbólicas de carácter religioso. En este sentido, dos diosas han sido habitualmente centrales tanto para la delimitación del espacio de la *pólis* como para la construcción imaginaria del mismo (factor justamente indispensable para que cada comunidad instaurase sus prácticas de los lugares sobre el territorio): Ártemis y Deméter. Esta última era, podría decirse, el operador del pensamiento religioso con respecto a los espacios en los que los griegos practicaban la agricultura, como lo muestran los distintos epítetos que tenía,[19] los sacrificios, festivales y materiales votivos ofrendados a Deméter y sobre todo la elección de los sitios para los santuarios consagrados a ella a través del campo —algunos de los cuales habrían estado originariamente relacionados con aldeas campesinas—, o entre el centro urbano y el enclave agrícola, o en las fronteras territoriales de la *pólis*, o incluso dentro de la propia urbe. En todos los casos, la identificación de Deméter es con la tierra, utilizando los emplazamientos naturales o recreándolos artificialmente en el interior de la ciudad. Por su parte, Ártemis inscribía en el territorio la concepción de los griegos acerca de las zonas limítrofes de las ciudades, o entre ellas, que muchas veces se convertían en regiones de disputa. También en este caso los epítetos admitidos dejan ver su ligazón con el espacio rural,[20] aunque no necesariamente con la agricultura: asociada con los márgenes, es diosa de la caza; con los pantanos, de la fertilidad. Pero también es posible vincular a Ártemis con formas de simbolizar la *pólis* y su organización de los enclaves agrarios: transiciones del mundo natural al espacio

19 Entre otros, Cloe ("Retoño Verde"), Sito ("Grano"), Ompnia ("Alimentadora con Grano"), Hamaloforo ("Que Produce Manojos de Grano"), Polusoro ("Rica en Cúmulos de Grano"), etcétera.

20 Agrotera ("Silvestre"), Limnatis ("Pantanosa"), Limnaia o Heleia ("del Pantano"), etcétera.

civilizado; límites periféricos del territorio agrícola y la soberanía política. Todo lo cual traduce una idéntica preocupación: el control del paisaje por parte de una comunidad políticamente configurada. La localización de los templos respondía a estas particularidades: reflejar el carácter de la tierra y enfatizar la relación del territorio político con los paisajes naturales, hecho que también ocurría cuando los santuarios se encontraban dentro del centro urbano. De este modo, Ártemis brindaba protección a las tierras fronterizas, las unía con el centro y preparaba a las comunidades para las crisis militares en los lugares vulnerables.[21] Si algo resulta claro a partir del papel de ambas diosas es que las comunidades griegas practicaron y pensaron la organización del espacio en relación con el orden social de la *pólis*, la cual trataba religiosamente de garantizar la soberanía política sobre los territorios agrícolas: las correspondencias entre centro y periferia se construían así, en forma simbólica, tanto espacial como cívicamente.[22]

En cierto momento, en especial durante el siglo VI a.C., estas representaciones religiosas del espacio político van a empezar a desarrollarse en cierta concordancia con una geometrización de las formas de la *pólis*, que hará justamente hincapié en la significación del centro, en su disposición igualitaria, a cuyo alrededor se organizan las relaciones isonómicas, un espacio caracterizado por la simetría.[23] En efecto, las percepciones sobre la ciudad de fines de la era arcaica derivan en la conformación de la geometría como

---

21 Sobre el rol de ambas diosas en la construcción del espacio políada, *cfr.* Cole (1994; 2004: 178-197). Para los rituales asociados con Deméter, Brumfield (1981). Acerca del lugar y las funciones de Ártemis, Vernant (1986: 19-31).

22 Para una perspectiva perspicaz sobre el problema, *cfr.* de Polignac (1984: 42-85; 1994).

23 Para lo que hemos puntualizado recién y para lo que vamos a tratar de explicar en las líneas subsiguientes, *cfr.* Vernant (1965b: 78-81, 96-104); también Lévêque y Vidal-Naquet (1964: 63-89), con la reseña de Vernant (1965a); *cfr.* Detienne (1965; 1981: 89-103) acerca de la noción de *es méson*.

campo de pensamiento específico, que nutre ciertas reorganizaciones políticas del espacio como la que Clístenes realizó en el Ática. En verdad, el reformador ateniense no fue un teórico (Finley, 1966: 77), pero es evidente que sus medidas se enmarcaban en el imaginario de una época en la que las representaciones del cosmos se vieron influenciadas por los conceptos propiamente políticos, y viceversa.

En cuanto a cómo se piensa el espacio en el mundo romano, lo más significativo es tal vez la idea abstracta de agrimensura y los procedimientos establecidos para el reparto de los lotes en cuadriláteros regulares, ya sea en rectángulos con arreglo al sistema conocido como *strigatio* (lado mayor en dirección norte a sur) o *scamnatio* (lado mayor en dirección este a oeste), ya sea en cuadrados de acuerdo con un modelo que recibió diversos nombres de parte de los agrimensores romanos, como *pertica*, *limitatio*, *centuriatio*.[24] Es claro que estos especialistas hicieron esfuerzos por pensar y establecer criterios para la organización del espacio, de modo que se volviera habitable según los criterios romanos y se lo produjera como *territorium* de un municipio generado a imagen y semejanza de Roma. Si bien es cierto que el criterio práctico estaba en la base de este desarrollo —hecho perceptible en los casos concretos que permiten documentar las distribuciones precisas de los lotes—, la conceptualización establecida conseguiría vuelo propio, dando lugar a un arte con sus propias pautas de realización. Como ya dijimos, formas de hacer y maneras de creer se nutren recíprocamente. En efecto, así como “los colonos romanos debían ‘construir’ el territorio colonial”, de modo similar,

24 En forma general, Weber (1982: 15-30). Para una perspectiva reciente sobre el vocabulario de los agrimensores romanos, *cfr.* Peyras (2004), basado en sus propias investigaciones sobre los paisajes agrarios y las centuriaciones en el norte de África, los escritos de agrimensura y el rol de los altos funcionarios geómetras en la Roma imperial.

> [los] encargados de la construcción de los territorios coloniales, que eran los *gromatici*, nos muestran que un territorio se construye, porque es la imbricación de muchas cosas a la vez. *Territorium* reenvía a las categorías jurídicas, sociales, económicas, urbanísticas, y el arte gromático, puesto al servicio del imperio, tiene por objetivo la racionalización de todos estos elementos, con el fin de volverlos más eficaces y mejor controlados. (Doukellis, 1994: 375)[25]

Entre la ciudad y el campo

Abordar los problemas inherentes al mundo rural en la Antigüedad clásica implica considerar de entrada el tipo de organización específica que caracterizaba la vida social de las sociedades grecorromanas. En este sentido, una propuesta muy usual ha sido referirse sencillamente a la ciudad antigua. Pero por más que usemos este enunciado a la manera de una fórmula para plantear de modo breve el marco del examen, la sencillez del mismo no debe llevarnos a la simplificación conceptual. En efecto, como se ha planteado insistentemente, la idea de *ciudad* que se aplica en los análisis del mundo antiguo debe necesariamente incluir al territorio agrícola como parte de la misma, puesto que lo urbano y lo rural no pueden ser separados.[26] Estructuras urbanas y explotación del territorio rural, ciudad y campo, designan por ende dos ejes intrínsecamente ligados, en torno a los cuales adquieren sentido las experiencias y las prácticas sociales de sus habitantes, a la vez que es debido a

25 Existe a la vez un proceso paralelo o íntimamente ligado a éste que radica en el desarrollo de la planificación urbana en la época romana altoimperial; *cfr.* Kolb (1992: 170-239) y Owens (1991: 121-148).

26 Osborne (1987). *Cfr.* AA.VV. (1968), Finley (1974: 173-208) y Brunet (1999).

tales experiencias y prácticas que dichos ejes son significados, creados, representados, instituidos, configurados.

Es evidente, pues, que uno de los aspectos significativos a considerar radica en la definición que se haga de la ciudad antigua. Una de las líneas de investigación desarrolladas a este respecto ha trabajado fundamentalmente sobre los problemas de índole política, puesto que a nadie escapa que las formas de pertenencia a la ciudad implicaban la delimitación de derechos específicos (con sus correspondientes grados variables de exclusión), que integraban a los beneficiarios de los mismos en comunidades políticamente definidas. Esta asociación entre ciudad (muchas veces en su sentido de núcleo urbano), derechos políticos y, en definitiva, el estado mismo ha sido ampliamente indagada durante casi dos décadas por el Copenhagen Polis Centre, bajo cuyos auspicios los colaboradores de sus distintas publicaciones han comprobado que el término *pólis* designaría tanto a un centro urbano como a una comunidad política (*cfr.* Cap. 3).

Las relaciones entre ciudad y campo han sido asimismo el objeto de reflexiones centradas esencialmente en los rasgos económicos del vínculo. En este contexto, el modelo de la ciudad consumidora ha marcado en gran medida los análisis respecto del problema (*cfr.* Finley, 1974: 194-195; 1984b: 48-56). La evaluación de la pertinencia de este modelo para la ciudad antigua, sobre el que volveremos luego (*cfr.* Cap. 4), no debe circunscribirse a la esfera económica, sino que es necesario considerar también la primacía de la esfera política, así como su aporte a la ya mencionada complementariedad entre ciudad y campo como rasgo peculiar de la ciudad antigua: de allí la propuesta de la inseparabilidad entre ciudad y campo.[27]

27 *Cfr.* Osborne (2003: 186-187). Con preocupaciones distintas a las de este autor, véase de todas maneras la perspectiva que aportan sobre el asunto Hindess y Hirst (1979: 83-111).

Si bien estos dos campos de análisis de las relaciones entre ciudad y campo no son los únicos que se han desarrollado, de todos modos, resultan referencias importantes para establecer una demarcación del terreno en el que nos estamos moviendo. Ciertamente, como hemos señalado más arriba, no se trata de enfocar el análisis de los fenómenos históricos a partir únicamente de las estructuras económicas y los sistemas políticos de acuerdo con lo que podríamos denominar "su funcionamiento material". Se trata también de percibir, en el plano de las prácticas concretas, los modos de configuración de las representaciones imaginarias, sus mutaciones y sus persistencias, esto es, las maneras de creer ligadas a las formas de hacer.

Los modos de hacer en el plano de las actividades agrarias no suponen tan sólo la explotación agrícola. En efecto, para los griegos llevar a cabo la apropiación de un territorio implicaba al mismo tiempo organizarlo políticamente (Plácido, 2008). En tal sentido, el sinecismo fue un proceso de construcción simultánea del espacio de la *pólis* y de la comunidad que detentaba derechos políticos sobre ese espacio. En la medida en que esto ocurría también se generaba una representación del espacio que entroncaba con el propio proceso de formación de la ciudad. Así, la organización económica del territorio agrícola no prescindía de las formas simbólicas sino que se daba en el contexto de un imaginario social ligado a la naturaleza política de la *pólis*, marco en el que los santuarios cumplían un rol fundamental.

Así como la organización de la ciudad y su espacio rural conlleva percibir tanto la estructura material de apropiación territorial como el modo de configuración mental de ese proceso, así también la organización productiva de las economías campesinas implica reflexionar sobre las representaciones de la autarquía como condición de la unidad de explotación, aun cuando en su funcionamiento práctico

dicha autarquía se viera limitada por la necesidad de trazar vínculos hacia afuera de la granja familiar (Gallego, 2008). Los griegos asignaban a la noción de *autárkeia* un carácter medular para el funcionamiento del *oîkos*, actuando tal vez más como la representación imaginaria de un anhelo que como pauta de funcionamiento. Entre los granjeros, ciertamente, este problema se presentaba en el marco concreto de la búsqueda de un balance entre los factores de la organización familiar. Esto ha dado lugar a un debate en torno a si los vínculos de reciprocidad resultaban complementarios de la autarquía, en contraposición a la ruptura de la misma (o el menos su limitación) que entrañaría la articulación de las granjas campesinas con los mercados. Por otra parte, esto último permite examinar de qué modo percibirían los labradores sus vínculos con el mundo urbano, puesto que en ciertos casos el comercio aparecería como un elemento de la ciudad que perturbaría al campesinado.

Los problemas del *oîkos* y sus condiciones para lograr, aspirar, o al menos tener como ideal la búsqueda de la autosuficiencia se enmarcan en el conjunto de actividades apropiadoras que, dentro de una *pólis*, hacían posible la explotación agrícola del territorio; esto es, la producción en un espacio a la vez que la producción de ese espacio en tanto se lo habita a partir de condiciones familiares y domésticas y se lo piensa a partir de la autarquía del hogar. Pero la producción de un espacio se da también mediante la apropiación de sus límites o, en todo caso, por las prácticas desarrolladas en los territorios definidos por contraste con la agricultura. La representación tanto iconográfica como literaria de la caza muestra aspectos significativos del uso, la apropiación y, en definitiva, la definición de los espacios de la *pólis*, a la vez que nos introduce en el carácter clasista de ciertas prácticas del espacio (Chevitarese, 2008). En efecto, las imágenes de las cerámicas áticas dejan ver el ideario que la aristocracia se

proponía para sí misma apelando a figuras apolíneas para representar al cazador en zonas claramente no agrícolas, en tanto que Jenofonte hace de la caza una actividad destinada a encarnar los valores más sublimes del ciudadano y que, por ende, apuntaba también a la clase aristocrática. Por otra parte, las comarcas dedicadas a la caza generalmente resultaban ser los territorios de frontera, que situaban a la actividad en los márgenes de un exterior salvaje no sólo por el uso de espacios incultos sino también por la búsqueda de animales no domesticados. Indudablemente, las representaciones iconográficas y literarias de la caza abren la posibilidad de adentrarnos tanto en la visión aristocrática con respecto a los derechos de uso del territorio cuanto en las formas concretas adquiridas por la configuración espacial de la *pólis*.

La estructura municipal de las ciudades del imperio romano parece no apartarse del modelo de la ciudad que hemos examinado anteriormente y que hemos comentado en los párrafos precedentes en relación con la organización política y agraria de la *pólis* griega, más allá obviamente de diferencias lógicas de funcionamiento y de escala teniendo en cuenta el rol de los municipios en el estado imperial. Esta estructura municipal cumplió también un rol de importancia en la conquista y apropiación romana de los territorios fuera de Italia. La municipalización de los espacios ocupados fue uno de los mecanismos de incorporación de las poblaciones conquistadas, por lo general teniendo en cuenta las características y las particularidades regionales. En estas prácticas de control, reparto, puesta en valor y gestión tanto jurídica como política de los territorios conquistados, el pensamiento gromático tuvo un rol fundamental. En tal sentido, la datación de los textos ligados al *Corpus Agrimensorum Romanorum* es fundamental para poner en su contexto histórico preciso los aportes de los gromáticos,

para conocer tanto las formas en las que se disponía de las tierras conquistadas como los modos en que los romanos practicaban, pensaban y representaban su propio espacio (Gonzalès, 2008).

Todavía en los siglos III y IV d.C. el contexto viene dado por este modelo de la ciudad que los gromáticos ayudaron a diseñar, como lo muestra el análisis del caso de los circunceliones: dicho modelo sigue siendo un factor de la romanización, y la propia Iglesia cristiana se acopla al mismo coexistiendo con los aspectos municipales específicamente romanos (García Mac Gaw, 2008c). Esto pone de relieve a un tiempo las articulaciones entre ciudad y campo; de este modo, si por una parte se puede apreciar claramente delineado el carácter agrícola de los circunceliones a partir de su relación con las *nundinae* o mercados rurales, por otra parte estos no dejaban de ser objeto del control político y fiscal aunque también mercantil y laboral de las élites urbanas romanas. Las representaciones simbólicas del fenómeno se daban, por supuesto, a través de la religiosidad cristiana, lo cual ha generado importantes divergencias historiográficas entre dos líneas de interpretación respecto de la atribución que debe hacerse de este conflicto social: la situación social de base agraria y el problema del cisma donatista.

La relación entre la ciudad y su territorio resulta, pues, un elemento subyacente: zonas rurales incluidas en la estructura municipal; élites que, en tanto que grandes propietarios, usaban las formas mercantiles rurales en su propio provecho, tanto con fines económicos (venta de parte de la producción; contratación de jornaleros) como en función del liderato político y/o religioso.

Aun con su carácter parcial y limitado, estos ejemplos nos permiten ver, comparar y demarcar de una manera u otra los vínculos entre las estructuras urbanas y los usos del territorio, tanto al nivel del conjunto de la comunidad como

en el plano de los comportamientos específicos de las diferentes clases sociales. En este terreno, la percepción de los propios actores aparece como un elemento fundamental, aun cuando no siempre esto se observe con nitidez.

En síntesis, los espacios topográficos o simbólicos se habitan en la medida en que se los instituye y se reflexiona acerca de su proceso de conformación. Bajo esta óptica, y en tanto "lugar practicado", el espacio historiográfico no escapa a esta lógica de pensamiento sobre el espacio. Se trata de un campo móvil, dinámico, con lugares que no han sido asignados previamente sino que se constituyen en función de las posiciones subjetivas, de las discusiones, de los debates, etcétera. Habitar el espacio historiográfico implica, por lo tanto, producirlo mediante la tarea meticulosa del historiador; pero también pensarlo, es decir, reflexionar acerca de las operaciones que hacen posible sus condiciones de existencia. Si este texto es "producto de un lugar" (de Certeau, 1996: 209-215), podríamos agregar de un lugar no necesariamente habilitado en forma anticipada para su inclusión, sino de un lugar fundado a través de las prácticas, los análisis vistos no se apartan de esta concepción: son productos de un lugar, o mejor dicho, de unos lugares que no han estado dados de antemano sino que se han establecido en la medida en que fueron practicados. Los espacios historiográficos que hemos tratado de transitar en este capítulo han sido recorridos y/o practicados con arreglo a las subjetividades de los habitantes de cada campo historiográfico, a partir de sus encuadres ideológicos e institucionales. Es por ello que en el próximo capítulo nos vamos a detener puntualmente en las producciones de uno de estos encuadres, que ha generado un campo historiográfico que se ha impuesto por la fuerza de sus ideas y el peso de sus publicaciones: el ya aludido Copenhagen Polis Centre.

Capítulo 3

La *pólis* y la ciudad-estado

Hasta aquí hemos abordado el análisis de la *pólis* griega en el marco más amplio de la historia de la Antigüedad clásica, e incluso la época tardoantigua, reflexionando sobre algunos itinerarios historiográficos, discutiendo ciertos modelos explicativos, indicando los problemas derivados y formulando un propuesta interpretativa de la configuración de los espacios rurales y urbanos, a partir de las prácticas de habitación, de producción y de pensamiento sobre los mismos desarrolladas por los propios agentes implicados, en el marco de un modelo de articulación entre ciudad y campo en el que estos elementos resultan indisociables. A partir de ahora nos centraremos exclusivamente en el estudio de aspectos de la *pólis* griega haciendo hincapié en cuestiones conexas a las apuntadas de manera más general en los capítulos previos.

Plantearse el problema de la *pólis*, interrogarse acerca de qué es una *pólis*, tener un acceso analítico a las fuentes para la *pólis*, todo esto supone, hoy en día, tomar en cuenta una referencia historiográfica ineludible para la investigación: los aportes realizados por el

Copenhagen Polis Centre.[1] En el marco de la Universidad de Copenhague, durante más de tres lustros, aproximadamente, este Centro dirigido por Mogens Herman Hansen se ha dedicado sistemáticamente a analizar el problema de la *pólis* coronando el esfuerzo con la publicación en 2004 del voluminoso libro *An Inventory of Archaic and Classical* Poleis.[2] Se trata de un inventario que pasa revista al conjunto de los materiales indagados y que, a la vez, enumera y analiza por regiones las diferentes *póleis* registradas y, por ende, introduce tanto al lego como al estudioso en el análisis de la documentación que se posee para estos dos grandes períodos: el arcaico y el clásico.

A grandes rasgos, ambas etapas abarcan los siglos VIII al IV a.C., lapso en el que de una manera u otra se confirma la existencia de más de mil *póleis*. En esta fase de quinientos años hubo *póleis* que se formaron tempranamente y otras más tardíamente, a la vez que ciertas *póleis* desaparecieron o incluso se fusionaron para dar lugar a *póleis* de mayor tamaño, etcétera. Además del grueso inventario ya citado, el material reunido por este centro —para tener una idea de los alcances de la producción que respalda sus conclusiones— se ha publicado en siete volúmenes de la colección *Acts of the Copenhagen Polis Centre*,[3] ocho volúmenes de la colección *Papers from the Copenhagen Polis Centre*,[4] más dos volúmenes comparativos, uno de homenaje a Hansen, dos

1 El propósito inicial del programa fue establecido sintéticamente por Hansen (1994a).

2 Hansen y Nielsen (2004: xv + 1396 págs.), donde se registran 1.035 entradas que remiten a *póleis* clasificadas en: 491 del tipo A, claramente señaladas como *póleis* en la documentación existente; 274 del tipo B, que presentan muchas propiedades y/o actividades características de una *pólis* y que, tal vez por accidente, no aparecen registradas como tales; 270 del tipo C, que dan lugar a alguna duda en cuanto a su carácter de *pólis*.

3 *Cfr*. Hansen (1993a; 1995a; 1996a; 1997a; 1998), Nielsen y Roy (1999) y Hansen (2005).

4 *Cfr*. Whitehead (1994), Hansen y Raaflaub (1995; 1996), Nielsen (1997), Flensted-Jensen (2000), Nielsen (2002a; 2004) y Hansen (2007).

sobre regiones griegas específicas y una síntesis introductoria a la *pólis* del propio Hansen.[5] Además de varios referentes de este centro, muchos son los profesores de distintas universidades europeas, aunque también norteamericanas, que han colaborado con capítulos sobre el problema de la *pólis* en tal o cual documentación, o en el ámbito de tal o cual región, trabajos que buscan discernir la definición de *pólis* que las fuentes atestiguan.[6]

Este vasto conjunto documenta el trabajo realizado por el Copenhagen Polis Centre, que ha dado lugar, como vimos, a un inventario construido a partir de los análisis sistemáticos de expertos especialmente convocados. Así pues, para quien esté interesado en la Grecia antigua y para aquel que tenga interés en un problema fundamental como lo es el desarrollo y el funcionamiento de la *pólis*, el conjunto de este material resulta hoy en día ineludible.

A partir de este cúmulo de textos, vamos a detenernos en algunas precisiones aportadas por Hansen, director de este centro de estudios entre 1993 y 2005, referente del equipo y encargado de sistematizar, discutir y aclarar los conceptos y las tesis centrales propuestas para la comprensión de la *pólis*. Uno de estos trabajos es un breve artículo, "*Polis* as the generic term for state" (Hansen, 1997c), en el que el autor toma determinados registros escritos —por lo general literarios, pero también epigráficos— que permiten entender a qué se referían los griegos cuando usaban el término *pólis*, pero en

5 *Cfr*. Hansen (2000a; 2002a), Flensted-Jensen, Nielsen y Rubinstein (2000), Nielsen (2002b; 2007) y Hansen (2006).

6 Para hacerse una idea de las repercusiones de esta vasta obra colectiva, ver las referencias a las reseñas realizadas a cada uno de estos volúmenes compiladas por F. Naerebout en: <http://www.teachtext.net/bn/cpc/>, sitio donde también se puede encontrar los títulos y contenidos de los volúmenes y una útil organización de las contribuciones individuales según un orden temático. Otro elemento relevante en este sitio es el texto de Hansen (2003), sobre las noventa y cinco tesis acerca de la *pólis*, donde se sintetiza el aporte del Copenhagen Polis Centre al cumplir diez años.

el que claramente se presenta también una operación de lectura de la idea de *pólis*. El propio título del artículo nos habla ya de una traducción, de una interpretación de la *pólis* en tanto que término genérico para designar el estado. Los griegos no tenían un término para denominarlo; el concepto para referirse a lo que nosotros nombramos como estado era el término *pólis*. El texto de Hansen alude entonces a los distintos niveles semánticos que podemos encontrar cuando se usa *pólis*. Por una parte, este vocablo en un contexto de relaciones internacionales o entre estados podía ser empleado para denominar a toda entidad o comunidad que participara en ese contexto político. La comparación que utiliza Hansen para situarnos en el problema de qué es lo que nombra la palabra *pólis* es la referencia a las reuniones de las Naciones Unidas, en las que los delegados representan a los estados que son miembros de la misma. Allí, en ese ámbito contemporáneo a nosotros, pueden aparecer términos intercambiables como: estado, nación, país, etcétera. En el mundo griego antiguo era la voz *pólis* la que nominaba a un estado en una reunión entre diferentes estados.

Pero esta denominación se sitúa en un nivel muy amplio porque puede referirse tanto a comunidades que se asocian efectivamente con una *pólis* como a otros tipos de entidades que, de acuerdo con sus características, no se encuadran dentro del modelo de la *pólis*. En algunos textos aparecen indicios de mayor precisión, puesto que toman en cuenta las diferencias entre unas formas de organización y otras; la fórmula que se usa en esos casos es *póleis kaì éthne*. Un *éthnos* puede ser una comunidad que no está organizada según el modelo de la *pólis* sino según un formato que los griegos llamaban *katà kómas*, es decir, por aldeas. Esta forma de definir un *éthnos* implica que en su interior no existen comunidades del tipo de la *pólis*. Entonces, el *éthnos* puede ser una forma de organización que eventualmente podríamos

considerar también como un tipo de estado, pero que no se constituía de acuerdo con el modelo de la *pólis*. Pero otro modo de entender a qué llamaban *éthnos* los griegos es remitirse a determinados contextos en que no sólo se habla de entidades que no son *póleis* sino sobre todo de estados que no son griegos. Un tercer tipo que podríamos mencionar, y que también recibe a veces el nombre de *éthnos*, es una confederación de comunidades griegas organizadas bajo el formato de la *pólis*.[7] De modo que *éthnos* puede hacer referencia a un conjunto más amplio que la *pólis*, que congrega a una cantidad de *póleis*. Por ende, cuando en determinados contextos aparece la fórmula *póleis kaì éthne* se está buscando evidentemente una mayor precisión, distinguiendo entre comunidades que están organizadas bajo el formato de la *pólis* y comunidades que no, o entre *póleis* que concurren a esos encuentros de manera independiente y confederaciones que aglutinan a varias *póleis*. Así, de una serie de textos que hablan de *póleis* en general en un encuentro determinado, y que no distinguen entre aquellos estados que son realmente *póleis* y los que tienen otra forma de estructuración, pasamos a un segundo nivel semántico en el que se distingue a las *póleis* de los *éthne*, donde *éthnos* designa a otro tipo de organización política, a otro tipo de estado, diferente de una *pólis* propiamente dicha.

Todas estas precisiones permiten acercarnos a una primera interpretación de qué denominaba el término *pólis* para los antiguos griegos. Evidentemente, al pasar del primer nivel semántico al segundo, donde se introduce la distinción y, por ende, se aporta una mayor precisión, se observa que en el primer nivel hay un sentido genérico de *pólis* que engloba a los términos que aparecen en el segundo nivel: se puede hablar de *pólis* en el sentido de estado, más allá del formato

7 Respecto del estado-*éthnos*, *cfr*. Morgan (2003) y Mackil (2013).

concreto que poseyera cada una de las comunidades en sí mismas. La conclusión de Hansen es clara: *pólis* puede a veces estar denotando el sentido genérico de lo que para nosotros es un estado, englobando formas de organización que intrínsecamente eran *éthne*, pero que en el momento de reunirse eran consideradas estados en pie de igualdad.

Como es sabido, el vocablo *pólis* tiene su propia historia puesto que ya se encontraría atestiguado en las tablillas de escritura lineal B de época micénica. Allí aparece el término *po-to-ri-jo*, aunque no como un sustantivo, que puede asociarse con *ptólis*, una de las grafías tempranas en que aparece la palabra, por ejemplo, en los poemas homéricos. En este sentido, la voz *pólis* se asocia en sus comienzos con un conjunto de términos que se inscriben en lo que se denominan las lenguas indoeuropeas. Hansen ha analizado no sólo la existencia de un antecedente de la locución *pólis* en el mundo micénico sino también su asociación con otras que procederían de una raíz similar, llegando a la conclusión de que, en principio, el término *pólis* designaría lo que podemos llamar una plaza fuerte, una ciudadela, un lugar destinado a servir de fortificación. En líneas generales, en el marco de la *pólis* esto se va a asociar con la acrópolis, siendo ésta la primera idea de *pólis* registrada en diversos textos, especialmente en la evidencia más antigua, idea que de todos modos se mantiene en época clásica. Pero en la era arcaica la voz *pólis* ya adquiere otros sentidos. En concreto, vamos a encontrar que se utiliza puntualmente para hablar de la ciudad en un sentido material, arquitectónico y espacial. De esta manera, *pólis* nombra el ámbito urbano, aunque en griego hay también otros términos para designarlo. Pero a veces *pólis* puede denotar el campo perteneciente a una comunidad, es decir, las tierras que esta controlaba. Finalmente, *pólis* denomina lo que en nuestro universo conceptual llamamos un estado, lo cual se relaciona con la

evolución del término en función de la formación y desarrollo de los estados griegos. Algunos usos, pues, tienen un origen más arcaico, como la idea de plaza fuerte; en otros usos existe ya una superposición de significados, pero, en definitiva, la modificación de la terminología conforme al proceso histórico acaba por asociar la locución *pólis* con la existencia de un estado (Hansen, 1993b; 2002b).

Así, en el desarrollo histórico los diversos sentidos del vocablo *pólis* terminan por fusionarse, puesto que, según la perspectiva del Copenhagen Polis Centre, la *pólis* era tanto un centro urbano cuanto una comunidad política. En efecto, el trabajo fundamental sobre el material documental acumulado —que es lo que ha permitido construir el inventario de las *póleis*— ha llevado a estos investigadores a plantear que, por un lado, en la mayoría de los casos *pólis* designa a un centro urbano, es decir, a una ciudad (Hansen, 1997e; 2004e). Muchas veces ese centro urbano se aglomeraba en torno a una plaza fuerte, es decir, lo que los griegos llamaban una acrópolis. En este sentido, *pólis* pudo llegar a denotar el centro urbano por derivación del hecho de que un conjunto se aglutinaba alrededor de una ciudadela que, en principio, podía haber servido de refugio a los que integraban esa comunidad. Pero, por otro lado, así como está consignado el vocablo *pólis* con el significado de centro urbano en el que se habita, así también la misma muestra documental atestigua que en la mayoría de los casos *pólis* se aplica a una comunidad política, esto es, a un estado. Según el Copenhagen Polis Centre, ambos sentidos de *pólis* se hallan asociados. En líneas generales, toda *pólis* posee un centro urbano en el que se desarrolla la actividad política característica de un estado de este tipo. Una comunidad organizada institucionalmente bajo el modelo de la *pólis* supone una colectividad cuyos integrantes se definen como miembros de pleno derecho que pueden participar

en la toma de decisiones políticas (en general, hablamos de una comunidad de varones adultos). Tal comunidad política puede tener distintas formas de gobierno, puede ser una democracia o una oligarquía, pero también puede haber comunidades comandadas por un tirano (Hansen, 1998).

Estas entidades con sus distintas formas políticas se definen, o se van definiendo, a lo largo de la era arcaica y muy claramente ya en la época clásica, como comunidades cuyos integrantes son ciudadanos, es decir que poseen la ciudadanía como derecho inherente a su inclusión y su participación en la colectividad política, lo que los griegos llamaban la *politeía* cuando hablaban de estas comunidades en relación con su organización política.[8] Obviamente, el término *politeía* se asocia con la palabra *pólis*, y aparece atestiguado en especial a partir del siglo V a.C. La *politeía* es lo que a veces se traduce como *forma de gobierno* o *constitución*, en el sentido de que es el modo en que se organiza la comunidad políticamente hablando, es decir, el cuerpo de ciudadanos. En griego, los ciudadanos son los *polîtai*. La *politeía* es, pues, la instancia que organiza a los *polîtai*. Si queremos conservar en nuestro lenguaje todos estos sentidos referidos no sólo al espacio urbano sino también a la constitución política de este espacio, el término *ciudad* es el que nos permite designar a una comunidad establecida según el principio de la ciudadanía cuyos integrantes son *ciudadanos*. En efecto, para nosotros el término ciudadano no remite a un habitante de la ciudad sino que implica sobre todo la idea de derechos políticos en el marco de un estado, y eso es lo que llamamos *ciudadanía*. De modo que ciudadanía no resulta una traducción inapropiada para la palabra *politeía*, permitiéndonos así un correlato con los tres términos griegos mencionados: *pólis*, *politeía* y *polîtai*.

8 Hansen (1994b; 1994c). *Cfr*. Murray (1993) y Ober (1993b).

Lo que acabamos de presentar constituye una serie de cuestiones que podríamos considerar como introductorias para entender lo que es una *pólis*. Tal vez uno de los puntos más controvertidos entre los abordados por el Copenhagen Polis Centre radica en si es pertinente hablar de *pólis* cuando se trata de una comunidad que no es autónoma o soberana. Los diversos aspectos que los investigadores han tomado en cuenta para identificar una *pólis* requieren una atención más cuidadosa e imponen que se analicen los argumentos planteados, puesto que implican poner en discusión algunas ideas que se habían tenido por bien establecidas con respecto a la definición de este tipo de estado, el estado-*pólis* o ciudad-estado. Ciertamente, para casos como los de Atenas, Esparta, Tebas u otras ciudades de tamaño considerable se posee información más amplia para abordar las características de cada una de ellas. Pero, en ocasiones, se tiene poca información para registrar una *pólis*. A veces se trata de un único documento que no habla de una *pólis* sino de un grupo humano al que se menciona genéricamente, lo cual se ha asociado con una denominación étnica. En ciertas circunstancias, el problema radica en estipular si se trata de un nombre étnico, que para estos estudiosos supone la existencia de una *pólis* —ya que si se comprueba que ese étnico se asocia con la existencia de una ciudad, esto supone un modo de identificación tanto de una *pólis* cuanto de sus ciudadanos—, o de un subétnico asociado con alguna subdivisión incluida en una *pólis* (Hansen, 1996b; 2004d).

Tomando en consideración una situación sobre la que he tenido la oportunidad de explayarme con cierto detalle, podríamos analizar aquí el caso de espartanos y periecos en el marco de la unidad lacedemonia (Gallego, 2005: 51-88), contexto en el cual se conocen nombres étnicos que designan a grupos correspondientes a comunidades de

periecos.[9] Más allá de ciertas imprecisiones derivadas de las propias fuentes,[10] es claro que cuando se habla de los lacedemonios (*Lakedaimónioi*) se incluye tanto a espartanos como a periecos, porque es una denominación procedente de un antepasado común, Lacedemón, respecto del cual tanto espartanos como periecos se situarían en posición de descendientes aunque en situaciones jerárquicas distintas (Hall, 2000). Muchas veces se habla de cierto grupo específico inscripto claramente dentro de los lacedemonios pero que no alude a los espartanos sino a periecos de alguna comuna en particular. El problema radica en que, en varios casos, no se tiene ningún otro registro para poder identificar el lugar en que se hallaba una comunidad, qué tipo de organización podía tener, etcétera. Veamos el caso de Etea (*Aíthaia*), un ejemplo procedente de Mesenia. Tucídides (1.101.2) habla de Etea y de Turia (*Thouría*) cuando se refiere a la revuelta mesenia de 465/4 a.C. Estas dos comunidades serían las únicas entre los periecos de Mesenia que se habrían unido a dicha rebelión. Sin embargo, el historiador no menciona el nombre de la comunidad sino que emplea una denominación étnica que podría traducirse por "eteos" (*Aithaiês*).

El asunto radica, pues, en que para este centro académico un nombre étnico es un modo de registrar la existencia de una comunidad que, de acuerdo con su perspectiva, sería del tipo de la *pólis*, lo cual constituye uno de los aspectos metodológicos en debate en cuanto a las formas de establecer si se trata o no de una *pólis*. Según afirma Graham Shipley:

> Etea nunca es denominada *pólis* en las fuentes clásicas, pero aparentemente lo era para Filócoro (fr. 32a), que

9 Al respecto, *cfr.* los artículos de G. Shipley, "Messenia" y "Lakedaimon", en Hansen y Nielsen (2004: 547-598), con las entradas sobre las *póleis* nº 312-322 y nº 323-346, respectivamente.

10 *Cfr. e.g.* Tucídides, 1.10.2: "la *pólis* de los lacedemonios", en alusión a Esparta, estrictamente.

> la incluyó como "una de las 100". Se puede asumir que había sido una *pólis* perieca durante el dominio espartano a partir de Tucídides (1.101.2), el único uso arcaico o clásico de un étnico de ciudad (colectivo externo). No hay evidencia para el nombre o la extensión de su territorio...[11]

Así pues, cuando se habla de los eteos (*Aithaiês*) se considera que se trata de un nombre étnico colectivo para los miembros de una *pólis* perieca cuyo topónimo sería probablemente Etea (*Aíthaia*). Esta conjetura se sostiene, como ya dijimos, en el rol asignado por estos investigadores a estas designaciones genéricas aplicadas a comunidades consideradas *póleis*. Pero en este caso, como en otros relacionados, existe también una interpretación contextual basada en el conjunto de la documentación existente sobre los periecos lacedemonios, la cual permite afirmar que los periecos vivían en *póleis*. Según Heródoto (7.234.1-2), la respuesta de Demarato, el rey espartano en el exilio, a Jerjes con respecto a la cantidad de lacedemonios, señala que estos eran muchos así como muchas eran sus *póleis*: por un lado, se hallaba Esparta con sus ocho mil iguales o semejantes (*hómoioi*), y, por el otro, estaban los demás lacedemonios, que si bien no eran como los iguales espartanos, no obstante, también eran valientes (*agathoí*). Es claro que cuando Heródoto menciona la existencia entre los lacedemonios de muchas *póleis* además de Esparta se está refiriendo a los periecos. Por ende, Heródoto alude a una gran cantidad de *póleis* periecas de las que procedían los valientes periecos que se integraban en el ejército lacedemonio a la par de los iguales espartanos. La idea de que los periecos habitaban en sus propias *póleis* también es indicada por Tucídides (5.54.1),

11 Shipley, "Messenia", en Hansen y Nielsen (2004: 558, entrada nº 312).

aunque no con la claridad con la que lo hace Heródoto en el pasaje citado, así como por Jenofonte (*República de los lacedemonios*, 15.3; *Helénicas*, 6.5.21; 6.5.32; *Agesilao*, 2.24), Isócrates (12.177-181), Androción (*FGrHist*, 324, fr. 63), Pseudo-Escílax (46) (Shipley, 1997: 207-209). Así pues, la documentación referida a la época clásica atestigua la existencia de muchas *póleis* periecas.

Ahora bien, considerando el vínculo entre espartanos y periecos, ¿cabe hablar de estas *póleis* en el mismo sentido en que hablamos de otras *póleis* a las que analizamos bajo la idea de que constituyen un tipo de estado? Es obvio que Esparta era una *pólis* con todo derecho, porque era tanto una comunidad política cuanto un centro urbano.[12] Pero, ¿qué ocurría con las *póleis* periecas, claramente subordinadas al poder espartano? Aquí aparece otro de los elementos fundamentales en la definición de la *pólis* propuesta por el Copenhagen Polis Centre, consistente en desestimar el criterio de la autonomía como una pauta válida para deslindar qué comunidades eran realmente *póleis* y cuáles no.[13] Como indica Hansen, el razonamiento usual ha sido el siguiente: en la teoría política contemporánea el estado se define como autónomo; la *pólis* es el equivalente antiguo de lo que hoy en día se entiende por *estado*; por ende, la *pólis* debe ser autónoma. La discusión planteada por este centro es que a partir de la documentación —como en el caso de los periecos en Esparta, o el de las *póleis* de la confederación beocia— la autonomía no resulta un elemento que determine el carácter de estado-*pólis* de esas comunidades griegas. Dicho de otro modo, el hecho de que se trate de *póleis* dependientes no excluye a las comunidades que se hallan en esa condición de la

12 Respecto de la conurbación espartana, *cfr*. Hansen (2004b: 21-22).

13 *Cfr*. Hansen (1995c). Véase asimismo el debate sobre el caso de Beocia entre Keen (1996) y Hansen (1996d). Además de los artículos de Shipley (1997) y Hall (2000) sobre las *póleis* periecas, *cfr*. también Nielsen (1996) y Perlman (1996).

caracterización propuesta para la *pólis* en tanto que tipo de estado; se trata, por ende, de comunidades que poseen un centro urbano, organizadas como colectividades políticas y que se identifican a partir de un topónimo aplicado a la ciudad como conjunto y un nombre étnico colectivo para sus ciudadanos.

A partir de esto, otro aporte de este equipo de investigación consiste en la elaboración de una tipología de *póleis* dependientes,[14] es decir, *póleis* que se encuadran perfectamente en la definición de lo que es una *pólis* en tanto que comunidad política con su centro urbano correspondiente. Esta situación se verifica en diversos documentos, como ocurre, por ejemplo, con los testimonios de Pausanias (9.13.2) y Plutarco (*Agesilao*, 28.1-3), en los que se registran comparaciones entre la posición de las *póleis* periecas en relación con Esparta y el lugar de las *póleis* beocias con respecto a Tebas. En este último caso se puede llegar a la conclusión de que las *póleis* beocias no dejaban de ser estados —en tanto que conurbaciones y comunidades políticas—, pero que dependían del poder hegemónico de Tebas en el marco de la confederación beocia. Pero en el caso lacedemonio no se trata de una confederación sino de un conjunto de *póleis* dependientes que conformaban, a la vez, una *pólis* más amplia, la *pólis* lacedemonia, que unificaba a los espartanos, con su propia *pólis*, y a los periecos, con sus respectivas *póleis* dependientes de Esparta (identificadas en muchos casos a partir de sus nombres étnicos específicos).

Entre espartanos y periecos había obviamente una distinción jerárquica. Los primeros constituían la élite dirigente de la *pólis* lacedemonia, puesto que se suele hablar

14 *Cfr*. Hansen (1997b). La consideración de las *póleis* periecas como estados dependientes ha sido discutida por Mertens (2002). La respuesta del Copenhagen Polis Centre ha corrido por cuenta de Hansen (2004c).

de Esparta como una ciudad oligárquica. En este contexto, pues, hablar de *pólis* no significa hablar de un estado autónomo sino de un tipo de estado que podía ser tanto autónomo como dependiente y que podía aparecer o no como una única organización comunitaria y política con subdivisiones cívicas. A simple vista puede parecer una paradoja que existiera una *pólis* lacedemonia, y se hable por ende del estado-*pólis* de los lacedemonios, y que dentro de esa *pólis* hubiera, a la vez, otros estados-*pólis* correspondientes a las diversas comunidades periecas que alcanzaron dicha configuración política. Pero lo que el Copenhagen Polis Centre ha venido proponiendo es, precisamente, romper con ciertos esquematismos y dejar de lado los traslados mecánicos de definiciones que veían a la *pólis* con la idea moderna de estado autónomo y soberano.

Una última cuestión radica en la pertinencia de hablar o no de ciudad-estado para referirse a la *pólis*. Tal vez la mejor manera de introducir este asunto sea remitirse a la formulación de lo que en el centro se ha llamado la *Lex Hafniensis de civitate* (Hansen, 1996c: 33):

> En las fuentes arcaicas y clásicas el término *pólis* usado con el sentido de "ciudad" para denotar un centro urbano preciso no se aplica a cualquier centro urbano sino sólo a la ciudad que era también el centro político de una *pólis*. Así, el término *pólis* tiene dos significados, ciudad y estado, pero incluso cuando se usaba en el sentido de ciudad su referencia, su denotación, parece ser casi invariablemente lo que los griegos llamaban *pólis* en el sentido de *koinonía politôn politeías* y lo que nosotros llamamos una ciudad-estado. La *Lex Hafniensis de civitate* se aplica sólo a las *póleis* helénicas.[15]

15 *Cfr*. Hansen (1996c: 28). Ver asimismo Hansen (1997d; 2000b: 173-182; 2004c: 150-152; 2004e).

De acuerdo con el análisis de la documentación, el inventario de las *póleis* del Copenhagen Polis Centre permite corroborar que en la mayor parte de los casos, un 95% aproximadamente, se comprueba la vigencia de esta ley, puesto que *pólis* designa a una comunidad política así como a un centro urbano que actúa como núcleo político de la *pólis*. Entonces, es pertinente seguir utilizando la idea de ciudad-estado porque *ciudad* denota claramente el espacio urbano como lugar donde funcionaban las instituciones y se realizaban las reuniones políticas, mientras que *estado* denota la organización política de una comunidad institucionalmente establecida. La significación de estos términos, el hecho de que podamos hablar de ciudad-estado con el criterio señalado, debe permitir trazar un límite con respecto a la tentación que puede hacerse presente al interpretar la idea de *pólis*. En efecto, la traducción de *pólis* como ciudad-estado puede dar lugar al traslado mecánico de categorías de análisis modernas. Generalmente, se ha reconocido que los griegos no trazaban una distinción entre el plano del estado y el plano de la sociedad, o, dicho de otro modo, esta separación era del todo ajena a su imaginario. Estos dos niveles, la sociedad civil, por un lado, y el estado, por el otro, constituyen elementos desarrollados por la teoría política en función del análisis de los estados modernos.

Así, aunque se plantee que no puede distinguirse entre estos dos niveles en el mundo antiguo, los estudiosos se han abocado a aplicar dicha distinción en el estudio de la *pólis* griega con el objetivo de dar la idea de que ese tipo de comunidad puede verse tanto desde el punto de vista de su organización como sociedad cuanto desde la perspectiva de su funcionamiento como estado. Sin embargo, como los griegos no distinguieron entre una cosa y la otra, el término *pólis* puede aplicarse tanto a la sociedad como al estado, o, mejor dicho, a lo que nosotros denominamos con las

palabras "sociedad" y "estado". Por ende, de la indeterminación inicial pasamos a una distinción analítica que finalmente da lugar a la reunión de los dos términos en que se ha descompuesto la idea de *pólis*, es decir, hablamos de una ciudad-estado, en la que "ciudad" denota a una comunidad o sociedad civil y, obviamente, "estado" denota una organización de tipo estatal según lo que en el pensamiento moderno se entiende por tal cosa. Entonces, estos dos registros analíticos separados constituyen una distinción que refleja la perspectiva de nuestro pensamiento, no la de los griegos. Ahora bien, para los griegos *pólis* podía designar muchas cosas y se podía usar con un sentido u otro, es decir, podían pasar de un significado a otro porque en realidad seguían hablando de lo mismo. En este marco, este centro encuentra una base de regularidad en el hecho de que *pólis* designa tanto un centro urbano como una comunidad política. Si aceptamos sus conclusiones en cuanto a que los dos sentidos aparecen abrumadoramente registrados de modo directo o indirecto, entonces en el conjunto de la documentación *pólis* designa ambas cosas, pero sin necesidad de que analíticamente se distinga entre un aspecto y otro, porque para cualquier griego sería habitual usar el vocablo *pólis* para referirse a un centro urbano como lugar de la actividad política así como a la comunidad que realizaba la actividad política en determinado centro urbano: ambos eran la *pólis*.

Una cuestión pertinente para cerrar este capítulo es la denominada crisis de la *pólis* en el siglo IV a.C. Habitualmente se ha relacionado este proceso con la desaparición de la *pólis* autónoma.[16] No escapa a ninguno de los especialistas que suscriben este enfoque que la *pólis* no se agota sino que

16 Sólo como muestras de esta perspectiva, ver estas disímiles obras, que sin embargo coinciden en que lo que llega a su fin es la *pólis* autónoma: Austin y Vidal-Naquet (1986: 127-148) y Hanson (1995: 390-403).

sigue actuando como una parte incluida permanentemente dentro de estructuras más vastas, imperios o reinos. En este contexto, el Copenhagen Polis Centre también ha tratado de desmontar ciertos prejuicios que no se sostienen en la documentación disponible. La respuesta, esbozada en los inicios mismos de este proyecto, señalaba lo siguiente:

> Lo que desapareció con el ascenso de Macedonia en la segunda mitad del siglo IV no fue la *pólis* sino la *pólis* hegemónica, tal como Atenas, Esparta o Tebas. Las demás *póleis* no podrían señalar la diferencia entre ser dominadas por Atenas o el rey de Persia y ser dominadas por el rey de Macedonia o algún otro monarca helenístico. Así pues, la *pólis* (la pequeña comunidad política de ciudadanos viviendo en o en torno a un centro urbano y unidos en el manejo de sus instituciones políticas) sobrevivió al final del período clásico, mientras que la *pólis* independiente había declinado mucho antes de la derrota en Queronea. (Hansen, 1994a: 17)

Esta afirmación se sostiene en el punto que ya hemos indicado previamente, según el cual la cuestión de la autonomía es desestimada como condición *sine qua non* para definir a una *pólis*, cuya derivación inmediata consiste en postular y analizar la existencia de *póleis* en una persistente situación de dependencia. No obstante, el pasaje recién citado parece reconocer también que en algún momento de la etapa bajo análisis, la *pólis* independiente pudo haber constituido una presencia muy extendida (tal vez hasta finales del siglo VI o los inicios del V a.C.), cuyo declive, de todas maneras, habría comenzado mucho antes del siglo IV, momento que tradicionalmente se asocia con la crisis de la *pólis*. En su análisis de la Grecia helenística, Shipley

(2001: 59-62 y 85-132) ha abordado la cuestión de la continuidad de la *pólis* en dicho período. El autor ha sido uno de los colaboradores del centro en cuyo marco ha indagado las diversas condiciones de las *póleis* dependientes. La época helenística mostraría justamente la persistencia de la *pólis* en un contexto en el que, obviamente, la autonomía ya no podía ser un elemento para su definición, puesto que si la autonomía fuera condición imprescindible evidentemente no se podría seguir hablando de la existencia de la *pólis* en época helenística.[17]

En definitiva, todas estas cuestiones, que aquí sólo hemos podido abordar someramente, están siendo hoy en día sometidas a examen. Muchos de los problemas han quedado fuera de nuestro acercamiento, lo cual es entendible e incluso imperiosamente necesario en un capítulo de unas pocas páginas destinado a ponderar los aportes de este proyecto que ha publicado más de siete mil páginas impresas. Nuestra intención ha sido revisar ciertos ejes fundamentales de una perspectiva que se ha difundido y transformado en una usina de discusión. No se trata, en verdad, de adoptar acríticamente todas las líneas interpretativas propuestas por el Copenhagen Polis Centre. Pero sí resulta ineludible abordarlas, comprenderlas y evaluar si sus respuestas resultan más explicativas que otras con respecto a los diferentes aspectos que hacen a la elucidación de la historia de la *pólis* griega durante las épocas arcaica y clásica. Precisamente, en el próximo capítulo nos detendremos en el debate planteado por Mogens Hansen en torno al concepto de *ciudad consumidora* como explicación propuesta para la *pólis*.

---

17 *Cfr.* Carlsson (2005: 127-166), que analiza estos problemas con respecto a algunas ciudades-estado de la costa del Asia menor, ponderando las nociones modernas de *autonomía* y *soberanía* y su relación o no con las ideas griegas de *autonomía* y *eleuthería*, tomando en cuenta y ponderando los aportes del Copenhagen Polis Centre.

Capítulo 4

Regímenes políticos, población y territorio

En la síntesis trazada por Rosalind Thomas (2002) sobre la ciudad clásica, la autora hace hincapié en varios de los elementos que habitualmente se plantean cuando se realiza una introducción al problema: la definición de la ciudadanía; el ejercicio de los derechos que la inclusión en la misma otorga a los ciudadanos; las luchas concretas para establecer a los incluidos en —y a los excluidos de— la comunidad ciudadana para el ejercicio pleno de tales derechos; el rol correlativo de la ley como plasmación de los resultados de los conflictos civiles y, a la vez, marco regulatorio de los derechos que los ciudadanos ejercitan; etcétera. Todos estos aspectos atraviesan dos de los atributos consustanciales de la definición de ciudadanía como eje político central de la *pólis* clásica: la libertad de los ciudadanos y la igualdad entre ellos.

Al plantear el problema de la libertad del ciudadano griego, Moses Finley (1984d: 106-111) constataba que el concepto de *libertad* se definía como antítesis de la esclavitud, pero que esto no era suficiente, puesto que se debía reconocer el lugar ocupado entre los hombres libres a partir de los

privilegios o exenciones, que constituían concretamente los contenidos de un derecho positivo. Esto implicaba al mismo tiempo deberes y restricciones. Así, lo que para unos era un privilegio aparecía para otros como una obligación; o lo que era una exención, del otro lado era una prohibición. En este terreno surgía el conflicto entre los hombres libres, que por definición eran los ciudadanos de una *pólis*, pues una ganancia para unos implicaba automáticamente una pérdida para otros. Una tensión permanente, pues, en torno a la igualdad concreta. Es por ello que la *stásis* surgía entre los que luchaban por la igualdad, decía Aristóteles (*Política,* 1301b 26-41), pero discrepaban en cómo había que entenderla.[1]

Volviendo a la síntesis de Thomas sobre la ciudad clásica, en función de los términos en que se plantea el problema, la autora recurre a un recurso que no por conocido deja de ser válido, por supuesto, y que consiste en la contraposición entre el sistema democrático de Atenas y el sistema oligárquico de Esparta. La descripción concreta que hace Thomas de sus características no inhibe que, en el contraste, ambas ciudades aparezcan como modelos paradigmáticos de un tipo u otro de forma de gobierno, dentro del marco general de la indagación sobre la *pólis* y la ciudadanía conforme a la clase de régimen político o *politeía* que cada *pólis* adquiere. Esto conlleva asimismo la pregunta acerca de qué es la *pólis*, una de cuyas respuestas más recientes, como vimos, proviene de las indagaciones

1 Aristóteles, *Política,* 1301b 26-41: "En todas partes la sublevación (*stásis*) tiene por causa la desigualdad (*dià tò ánison*)... Ya que en general se sublevan (*stasiázousin*) los que buscan la igualdad (*tò íson*). Ahora bien, la igualdad es de dos tipos: hay una igualdad numérica y una igualdad conforme al mérito. [...] Por otro lado, aunque todos estén de acuerdo en que lo justo en sentido absoluto es la igualdad conforme al mérito, surge el desacuerdo, como hemos dicho antes, pues unos porque son iguales en un aspecto creen ser enteramente iguales, y otros, porque son desiguales en algún aspecto, reclaman para sí mismos ser desiguales en todas las cosas".

del Copenhagen Polis Centre radicado en la Universidad de Copenhague, que responde a la pregunta acerca de qué es una *pólis*, lo que los griegos veían o definían como una *pólis*, para luego concluir a partir de las investigaciones realizadas que, en la mayoría de los casos en que el término *pólis* se utiliza en las fuentes para referirse a las comunidades de las épocas arcaica y clásica —es decir, entre los siglos VIII y IV a.C.—, cada vez que se emplea este vocablo se alude tanto al centro urbano principal como a la comunidad políticamente organizada, lo cual es decodificado por Mogens Hansen (1997e; 2004a; 2006; *cfr*. Cap. 3) como la referencia a una ciudad y a un estado, reponiendo de este modo este par característico que se ve aparecer por doquier para referirse a la *pólis*.

En efecto, los análisis en el marco de esta institución con respecto a los significados de la palabra *pólis* y al uso del concepto *ciudad-estado* resultan de singular relevancia. Durante más de quince años este centro ha realizado un inventario sistemático de las *póleis* griegas, al que ya nos referimos en el capítulo anterior, revalorizando la idea de ciudad-estado en relación con la noción de *pólis*, según cómo esta se utiliza en las fuentes escritas correspondientes a los períodos señalados. Como dijimos, las síntesis aportadas por Hansen a partir de estas investigaciones plantean centralmente que *pólis* denomina, en prácticamente todas sus ocurrencias, tanto un centro urbano como una comunidad política. Por ende, toda *pólis* definida en un sentido político debe haber tenido un núcleo urbano a partir del cual se disponían las relaciones institucionales entre los integrantes de la comunidad y sus vínculos con el espacio rural.

Las articulaciones entre el funcionamiento institucional desarrollado en el centro urbano, la intervención de los ciudadanos en la actividad política y la concreción de la

propiedad de la tierra de los miembros reconocidos de una *pólis* en el ámbito rural, a través del desarrollo material de la producción, son abordadas por Aristóteles en la *Política* de una manera sugerente. En el marco de su examen de los regímenes políticos, el filósofo traza diversas distinciones dentro de un tipo u otro de *politeía* a partir de las funciones o las actividades que podrían preponderar en un caso u otro. Conforme a esto, en el punto de partida de la clasificación, el primer grupo aludido como integrante de una ciudad es la multitud relacionada con la alimentación (1290b 40: *perì tèn trophén*), sector que aparece también insinuado cuando se señala la coincidencia existente entre servir como hoplita y ser labrador (1291a 30-31: *hopliteúein kaì georgeîn*), o al ubicar en primer lugar a los labradores (1291b 18: *hoi georgoí*) entre las distintas clases de pueblo. Claro que entre la mención de aquellos que se dedican a la manutención, por un lado, y de los agricultores, por el otro, Aristóteles ha introducido ya todo el problema de las dos clases principales, los pocos ricos y los muchos pobres, y los regímenes políticos correspondientes, puesto que los labriegos no sólo son una parte de la ciudad sino también una clase o fracción dentro de los muchos y pobres que constituyen el pueblo. El primer lugar que ocupan los campesinos en las enumeraciones de la *Política* se liga directamente a la idea de que existe un pueblo que es considerado el mejor, el pueblo agricultor (*dêmos ho georgikós*) que vive de la labranza o el pastoreo (*apò georgías è nomês*) (*cfr.* Linttot, 1992: 126):

> En efecto, dado que no tienen mucha propiedad (*mè pollèn ousían*) están ocupados (*áskholos*), y por ende a menudo no asisten a la asamblea; y dado que no tienen lo necesario pasan el tiempo en sus trabajos y no codician lo ajeno, sino que les resulta más grato trabajar

> que participar en política y gobernar (*politeúesthai kaì árkhein*), siempre que en los cargos el ingreso no sea grande. (1318b: 11-16)[2]

Aristóteles reconocerá inmediatamente que esta situación es también compatible con formas de tiranía y oligarquía, siempre y cuando se les permita a los labradores trabajar y no se les quite nada. Los matices que se desprenden de esta ambigüedad sociopolítica se deben a que este tipo de pueblo prestaría su consentimiento tanto en el caso de poder elegir autoridades y hacerles rendir cuentas como en el caso de participar rotativamente en la elección de los cargos, en tanto que se les reconozca a los muchos la capacidad de deliberar. Esto es lo que le permite al filósofo alegar que este es un tipo de democracia (1318b: 6-11),[3] ligado probablemente a las formas más antiguas, que habría estado vigente en muchas ciudades en las que se establecieron disposiciones que vinculaban la participación en el gobierno con la posesión de cierta extensión de terreno, la cercanía respecto del centro urbano, la inalienabilidad de los lotes, etcétera (1319a: 6-19).[4] La síntesis de sus observaciones sobre

---

2 *Cfr.* Aristóteles, *Política*, 1305a 18-20: "Además, como entonces las ciudades no eran grandes, sino que el pueblo vivía en los campos (*epì tôn agrôn*) estando ocupado con sus trabajos..."; 1319a 30-32: "Los que cultivan la tierra (*hoi georgoûntes*) al estar diseminados por el campo (*diespárthai katà tèn khóran*) no se encuentran ni tienen la misma necesidad de ésta reunión (*synódou*) [la asamblea]".

3 Aristóteles, *Política,* 1318b 6-11: "Siendo cuatro las democracias, la mejor es la primera de la serie..., y esta es también la más antigua (*arkhaiotáte*) de todas. Yo la llamo primera en el mismo sentido en que se pueden clasificar los pueblos: el mejor pueblo es el campesino (*béltistos gàr dêmos ho georgikós estin*), de modo que es posible establecer también una democracia donde la muchedumbre vive de la agricultura o de la ganadería".

4 Aristóteles, *Política,* 1319a 6-19: "Para establecer un pueblo agricultor (*georgikòn tòn dêmon*) son muy útiles algunas de las leyes instauradas antiguamente en muchas ciudades: o no permitir en absoluto poseer más tierra que una extensión determinada, o limitarla a una distancia del casco urbano y de la ciudad. (Antiguamente estaba legislado en muchas ciudades no poder vender los lotes primitivos...)".

este sistema Aristóteles la brinda en el libro IV, cuando va a iniciar su análisis de los diversos regímenes (1292b: 25-34):

> Si la clase labradora (*tò georgikón*) y la poseedora de una propiedad moderada (*tò kekteménon metrían ousían*) son soberanas del régimen político, se gobiernan según las leyes; ya que los que trabajan tienen que vivir, no pueden estar ociosos (*skholázein*), de modo que confiados en la ley asisten a las asambleas necesarias; y para los demás está permitido participar si obtienen el censo (*ktésontai tò tímema*) determinado por las leyes. Pues en general el no estar permitido a todos es oligárquico, y el estar permitido a todos es democrático; de aquí que esté permitido participar a todos los que lo hubieran adquirido (*ktesamémois*), pero les es imposible estar ociosos por no tener ingresos. Por ende, en virtud de estas causas, esta es una forma de democracia.[5]

En la era arcaica, según Aristóteles (*Política*, 1297b 22-25), "debido al crecimiento de las ciudades y al fortalecimiento de los hoplitas, la participación en el régimen político fue más amplia. Por eso las que ahora llamamos *politeíai* los antiguos las llamaban democracias". De modo que este tipo de democracia basada en el mejor pueblo, el campesinado, que se dedica al mismo tiempo a hacer la guerra y labrar la tierra (*hopliteúein kaì georgeîn*) pero que al no estar ocioso deja a las élites el manejo de los asuntos políticos, se asocia con esa

5 Analizando el texto aristotélico sobre las reformas de Solón a partir del concepto de constitución mixta, Linttot (2000: 156-157) propone que si bien no es legalmente una democracia hoplítica, se trata al menos de una forma política en la que los hoplitas tienen un rol dominante. También señala que Aristóteles no describe la constitución de Solón como una *politeía*, pero el término aparece cuando se habla de la mezcla correcta del régimen político (*meíxanta kalôs tèn politeían*), que justamente le sirve a Linttot para su análisis de la constitución mixta.

forma intermedia entre la oligarquía y la democracia, que Aristóteles llama directamente *politeía*.

Según Mait Kõiv (2002), más que pensar en una democratización paulatina de la sociedad griega durante la era arcaica (imagen aportada por la visión aristotélica), habría que pensar en una temprana inclusión del pueblo junto con la élite en el gobierno y el ejército. Sería la aristocracia la que durante los siglos VIII y VII buscaría acotar ese poder popular dando lugar a los conocidos conflictos de esa época, con sus distintos resultados: oligarquías cerradas cuando los nobles tuvieron éxito; democracias más abiertas cuando el pueblo fue el que pudo lograr sus objetivos; conservación de gobiernos tradicionales con su equilibrio entre aristócratas y plebeyos en los casos en que se impuso una constitución "media" u hoplita.

Ahora bien, esta clasificación tripartita de las posibles formas de gobierno de la *pólis* nos lleva al funcionamiento de las comunidades griegas de la época clásica, período que tradicionalmente se delimita como aquel que va desde las Guerras Médicas hasta el ascenso de Macedonia y el establecimiento de su control sobre Grecia, es decir, a grandes rasgos los siglos V y IV a.C. Sin embargo, para poder plantear una serie de problemas referidos a la *pólis* clásica debemos necesariamente remitirnos a procesos que comienzan en la era arcaica. Por otra parte, al pensar en términos de modelos políticos y bases demográfico-espaciales en un plano general, la propuesta se deberá plantear necesariamente en la larga duración abarcando el conjunto del período. Por este motivo, vamos a abordar ahora una serie de cuestiones que nos permiten vislumbrar ciertas condiciones poblacionales y territoriales de funcionamiento de las *póleis*, haciendo hincapié en un modelo que parece haber sido el más extendido dentro del conglomerado de las centenares de ciudades griegas que el inventario del Copenhagen Polis

Center publicado en 2004 ha estimado en más de mil (*cfr.* Hansen y Nielsen, 2004).

En varias publicaciones durante casi dos décadas, John Bintliff (1994; 1999c; 2006a)[6] ha insistido con una interesante propuesta para explicar el proceso de formación y desarrollo de la *pólis*. Bintliff se basa para ello en un modelo de interpretación que reformula ciertas elucidaciones previas aportadas tanto por Ernst Kirsten (1956) como por Eberhard Ruschenbusch (1983; 1985), tomando del primero el modelo del "estado-aldea" (*Dorfstaat*) y del segundo el de la "*pólis* normal" (*Normalpolis*). El modelo del "estado-aldea" propuesto por Kirsten le ha permitido a Bintliff, adaptación mediante, considerar el proceso que tuvo lugar en la Grecia arcaica, conforme al cual, tanto ecológica como territorialmente, el paisaje se habría configurado de manera modular a partir de numerosas comunidades nucleadas que controlaban el campo y llevaban a cabo una explotación directa del mismo, en el marco de células aldeanas con un territorio de un radio de 2 a 3 km. En términos conceptuales, esta sería la idea de ciudad-estado o *pólis* que Kirsten planteaba como una transformación política de la aldea.

El modelo de la "*pólis* normal" desarrollado por Ruschenbusch resulta para Bintliff un aporte sustancial que abre la posibilidad de corregir el punto que la interpretación de Kirsten no lograba plantear con acierto, esto es, la etapa de la Grecia clásica. La *pólis* normal implica una generalización explicativa a partir de los atributos empíricos típicos de una ciudad-estado promedio del Egeo en el período clásico: una población de algunos miles, un radio de 5 a 6 km. En el marco de un paisaje fértil y poblado, por lo general estas *póleis* incluyeron en su *khóra* aldeas dependientes o *kômai*, y algunas albergaron incluso pequeñas *póleis* como lo

6 *Cfr.* asimismo Bintliff (1991; 1997a; 1997b; 1999a; 1999b; 2000; 2002a; 2002b; 2006b; 2009).

prueba la existencia de *póleis* dependientes en diversas ciudades.[7] Según Bintliff (2006: 25-27):

> La tendencia natural en tiempos de una densa población es que surjan aldeas a intervalos regulares de unos 2-3 km de radio o media hora a pie [...]. En cierto momento, especialmente en la era arcaica, centros individuales conseguirían dominar a una o a más aldeas en sus territorios, y crecerían a partir de este proceso de modo que la *pólis* normal de 1-1.5 hora de radio cobraría vida, con una o más *kômai* subordinadas. La súper o gran aldea en el corazón de la formación de la *pólis* permanece en su red como la *Dorfstaat*, porque su provisión básica de alimento procede de su pequeña *khóra* inmediata y original, ahora suplementada por los excedentes de sus aldeas dependientes, que casi siempre se hallarán en un radio de retorno en el día o de mercado respecto del centro de la *pólis*. Los ciudadanos de la *pólis* normal siguen siendo principalmente granjeros, y pueden en forma cotidiana ir y volver de sus campos, situados usualmente a un corto paseo o recorrido respecto de sus hogares urbanos. Esto se condice exactamente con las conclusiones del historiador de la antigüedad Hans-Joachim Gehrke [*cfr.* 1986: 18], en cuanto a que aproximadamente el 80% de los habitantes de una "*polis* griega normal" eran granjeros campesinos.

El problema que la perspectiva de Bintliff suscita es el de las relaciones entre ciudad y campo, es decir, entre los integrantes de la *pólis* y los recursos, fundamentalmente agrarios, a los que tienen acceso, así como los vínculos entre los

7 *Cfr.* Cap. 3; Gallego (2005: 51-88, 139-144), con bibliografía.

ciudadanos en el marco del núcleo urbano como ámbito institucional de la comunidad política. Estas cuestiones se han abordado con diversos modelos de interpretación, entre los cuales cabe destacar principalmente el de la ciudad como centro de consumo, que ha sido sostenido vigorosamente por Finley (1974: 173-208; 1984b) en sus estudios de la ciudad grecorromana. En efecto, el autor ha planteado varias reflexiones sobre este modelo concediendo a la inserción de los campesinos en la ciudad un lugar (negativo en este caso) que debe ser tomado en consideración y que constituye justamente el eje de nuestra reflexión. Cito la visión planteada por Finley (1974: 194-195):

> El campesinado local siguió siendo una constante; los hombres con pequeñas parcelas [...], aun los campesinos-ciudadanos libres, representan el mercado más ínfimo y menos elástico posible para la producción urbana [...]. Por lo tanto, la producción puede aumentar de un salto hasta el punto y sólo hasta el punto en que haya mercados para la exportación, que en la Antigüedad eran mercados accesibles al tráfico marítimo o fluvial. El difundido predominio de la autosuficiencia doméstica bastaba para frenar la producción extensiva destinada a la exportación. Esto es lo que Max Weber tenía en mente cuando llamó a la ciudad antigua centro de consumo, no de producción.

Esta perspectiva sobre la articulación entre productores agrarios, centros urbanos y producción manufacturera se sostiene en la hipótesis de la ciudad antigua como un tipo ideal conformado por propietarios de tierras y consumidores, siendo residentes urbanos tanto una parte de los propietarios —cierto número de productores directos así como quienes viven a expensas de las rentas

obtenidas de sus posesiones— como la mayoría de los consumidores. Se trata de una configuración que limita por sí misma el desarrollo del comercio y la manufactura debido a la mentalidad "campesina" predominante (incluso entre los terratenientes) y la importancia asignada al estatus.[8] Si bien es verdad que esta concepción de la ciudad de consumo subsistiendo a costa del campo retoma las ideas propuestas por Max Weber (1987 [1921]), la noción en última instancia remite a las elucidaciones de Werner Sombart (1916: I, 142-154), que Weber hubo de contextualizar posteriormente para el análisis del mundo antiguo, hecho que obviamente fue reconocido y examinado por el propio Finley (1984b: 48-56).[9] Las tres variables del modelo presentado por Sombart son las siguientes: 1) la existencia de una oposición entre población rural y población urbana; 2) la población urbana sólo como una pequeña parte de la población total; 3) la población urbana como consumidora tanto en número como en influencia.[10]

Durante años el campo historiográfico ha estado marcado por esta interpretación general de la ciudad antigua, que

8 *Cfr.* Finley (1974: 150): "[Los grandes terratenientes] tenían una pasión muy campesina por la autosuficiencia en sus posesiones, por muy espléndidos que se mostraran en sus desembolsos urbanos"; Finley (1974: 195-196): "En el curso de la historia antigua, el nivel de consumo ascendió a veces hasta alcanzar proporciones fabulosas... De tiempo en tiempo, las autoridades trataron de contener los excesos... La meta siempre fue la misma: impedir la autodestrucción de la élite local, atrapada bajo las poderosas presiones creadas por los requerimientos del *status*". *Cfr.* Burford (1993: 83-88, 172). Osborne (2003) ha rechazado la idea de actitudes campesinas de los terratenientes en el marco de la Atenas clásica: la élite invertía en negocios que consideraba rentables buscando obtener beneficios, lo cual entraña algo distinto de la mentalidad de un campesinado de subsistencia.

9 Con respecto a la visión weberiana de la ciudad-estado griega, *cfr.* Finley (1986b).

10 Hansen (2004b: 9-11) brinda una síntesis de la evolución del concepto y presenta de manera sumaria el modelo de Sombart, siguiendo en este punto los análisis llevados a cabo por Horden y Purcell (2000: 105-108).

comenzó a recibir significativos reparos,[11] pero también varios apoyos,[12] y aún sigue siendo tema de debate entre los estudiosos de la Antigüedad clásica. En efecto, con distintas motivaciones e intenciones, el modelo de la ciudad consumidora o ciudad de consumo ha encontrado nuevo terreno fértil en el marco de la antigua Grecia, repitiéndose también aquí tanto el rechazo como la aceptación. Una reciente impugnación al concepto proviene del análisis de Mogens Hansen (2004b), en el marco del Copenhagen Polis Centre, sobre su aplicación a la *pólis* griega.

Hansen se propone verificar si se cumplen en la Grecia antigua las variables del modelo de Sombart, de modo tal que el mismo pueda seguir utilizándose en relación con el funcionamiento de la *pólis*.[13] Sus conclusiones apuntan a la inaplicabilidad de dicho modelo a partir de diversos datos que le permiten establecer que: 1) la mayor parte de la población vivía en el centro urbano, tal vez en una proporción de 2:1 respecto del ámbito rural; 2) muchos eran labradores ciudadanos que habitaban en la urbe pero trabajaban fuera

11 Al respecto, *cfr*. Leveau (1983a; 1983b), Engels (1990), Andreau (1995: 954-955), Mattingly, Stone, Stirling y Lazreg (2001) y Wilson (2001). Tal vez el ataque más acabado a la "ortodoxia finleyiana" sea el libro sobre la ciudad griega de Bresson (2000: 263-307), que, como observa Harris (2001) en su reseña, supone un desafío a la idea de ciudad consumidora proponiendo desde el propio título la noción de ciudad mercantil. Para otros enfoques que también han limitado, si no en un todo al menos en parte, los argumentos de Finley, ver Descat (1995; 1987). Para un análisis del rol económico de la ciudad griega en tanto que estado, Salmon (1999).

12 Hopkins (1978) y Bruhns (1985; 1996) proponen ciertas correcciones a la interpretación que se ha hecho de Weber: el estado considera a sus habitantes como consumidores y su función consiste en abastecerlos y asistirlos; *cfr*. Bruhns y Nippel (1987-89). Whittaker (1990; 1995) pondera positivamente el modelo en el primero de sus trabajos, pero revisa un poco su posición en el trabajo posterior. *Cfr*. asimismo Cartledge (1998: 19).

13 *Cfr*. Hansen (2004b: 11-21) y Mattingly y Salmon (2001b). *Cfr*. Hansen (1997c: 32-54), donde el autor examina la utilidad del modelo de Weber para la *pólis* griega, revisando los problemas de la articulación entre sus aspectos político y urbano, su definición como sociedad cara-a-cara, la aplicación de la idea de ciudad consumidora, el lugar de la economía de subsistencia y el de la economía de mercado, etcétera, como otros tantos modelos empleados en el análisis de la *pólis* griega.

de las murallas (en el campo), siendo amplia mayoría en las *póleis* pequeñas, un sector significativo en las *póleis* medianas, y que aun seguían siendo numéricamente importantes en las *póleis* grandes; 3) en consecuencia, la mayoría de la población urbana no estaba constituida por los consumidores sino por los agricultores (junto con pescadores, artesanos, tenderos), siendo los terratenientes que vivían de las rentas de la tierra una pequeña fracción de los habitantes urbanos. En las *póleis* grandes, plantea Hansen, donde una parte importante de la población estaba asentada en el campo, tomó cuerpo una idea de oposición entre el habitante urbano (*asteîos*) y el habitante rural (*ágroikos*). Tal oposición, cuyo registro documental es básicamente ateniense, no sería propia ni de las pequeñas *póleis*, en las que la mayoría de la población se componía de productores agrarios que residían en la ciudad, ni de las medianas, en las que existiría un *continuum* entre población urbana y rural. Pero, por lo general, en las ciudades grandes sería preponderante la residencia rural, o como manifiesta el propio Hansen (2004b: 31-32), un alto porcentaje de la población habitaría permanentemente fuera del centro urbano principal.

Pero no todas las críticas de Hansen a la perspectiva de Finley resultan convincentes, como ocurre con su aseveración de que Finley veía a los propietarios residentes en la ciudad como terratenientes absentistas. Por ejemplo, en un libro de 1963 cuando Finley (1966) analizaba el ejemplo de Mantinea —que en el año 385 a.C. fue obligada por Esparta a dividirse en cuatro (*dioikismós*) conforme a cómo vivían antiguamente, de manera que los propietarios de tierras se instalaron en los centros aldeanos (*kômai*) alrededor de los cuales tenían sus lotes (Jenofonte, *Helénicas*, 5.2.7)—,[14]

14 Jenofonte, *Helénicas*, 5.2.7: "Después de que se destruyó la muralla, se dividió (*dioikísthe*) Mantinea en cuatro, como vivían antiguamente. Al principio estaban molestos porque debían destruir

el autor señalaba que los habitantes de la "ciudad" eran los propietarios de fincas rurales que preferían vivir juntos en el centro urbano. Es verdad que la expresión original *owners of landed estates* utilizada por Finley podría implicar la idea de grandes propietarios de tierra. Al volver sobre este mismo ejemplo en un artículo de 1977, la conclusión de Finley (1984b: 57) es que, hasta la división impuesta por Esparta, el núcleo urbano de Mantinea era el centro de residencia de propietarios de tierras (*landowning residents*), relacionando de inmediato esta situación con la referida por Cicerón (*Sobre la ley agraria*, 2.88)[15] al hablar de los agricultores que cultivaban directamente las tierras de Campania y que tenían su lugar de residencia en la ciudad de Capua (*cfr.* Finley, 1966: 55-56). Finley no se apartaba aquí de la noción de Weber de *ciudad de consumo* que veíamos en el pasaje citado más arriba. Por otra parte, Hansen apunta a demostrar que la población no sólo estaba constituida por terratenientes absentistas sino también por granjeros, artesanos y tenderos. Finley (1974: 195) no habría estado en desacuerdo con esto, a juzgar por lo que él mismo decía: "Weber no había olvidado los cientos de artesanos que hacían una variedad infinita de cosas, no menos variadas en calidad. Pero atinadamente los colocó dentro de la estructura de la ciudad".

Tal vez el punto más importante del argumento de Hansen radique no tanto en este tipo de observaciones como

---

las casas que tenían y construir otras, pero luego, como los que tenían propiedades (*hoi ékhontes tàs ousías*) vivían más cerca de las fincas (*tôn khoríon*) que poseían alrededor de las aldeas (*perì tâs kómas*), se servían de un régimen aristocrático y estaban libres de los pesados demagogos, quedaron contentos con la nueva situación".

15 Cicerón, *Sobre la ley agraria*, 2.88: "Por lo tanto, ustedes encontrarán esto escrito en los registros antiguos, que había una ciudad [Capua] que podía ser capaz de suministrar los medios para el cultivo del distrito de Campania (*ager Campanus*), que había un lugar para la recolección de las cosechas y su almacenamiento allí, que los agricultores (*aratores*), cuando se cansaban del cultivo de las tierras, hacían uso de los hogares en la ciudad (*urbis domiciliis*); y que por esa razón los edificios de la ciudad no fueron destruidos".

en la generalización de ciertos resultados obtenidos por las recientes prospecciones arqueológicas intensivas del paisaje, afirmando la idea de que la mayor parte de la población era urbana y englobaba a la clase social, política y demográficamente significativa de los labradores, que salían por la mañana para labrar los campos y regresaban al anochecer. El razonamiento de Hansen tendería así a reforzar la idea de que la mayoría de las *póleis* estuvieron constituidas por granjeros ciudadanos (*cfr*. Isager y Skydsgaard, 1992: 114).

Todo esto obedecería a la peculiar situación a partir de la cual surge la *pólis* griega. Con la formación de la *pólis* la sociedad aldeana no desaparece sino que se convierte, por así decirlo, en una imagen de la nueva lógica de conjunto de la *pólis* como comunidad que aglutina aldeas, villorrios y hogares rurales. Como ha señalado Robin Osborne (2003: 186), se trata de una ciudad que funciona como una aldea ampliada y que se relaciona con el campo con la cercanía con la que lo hace una aldea con su territorio. Esto explicaría por qué los campesinos griegos llegaron a adquirir unas prerrogativas desconocidas e inusitadas con respecto a los agricultores de otras épocas y regiones. En efecto, en la medida en que Osborne hace hincapié esencialmente en la doble implicación existente entre la *pólis* y la aldea, su propuesta resulta plenamente compatible con la perspectiva planteada por Bintliff sobre la *pólis* normal.

La *pólis* normal sería, entonces, una comunidad de tamaño pequeño, con una superficie de entre 75 y 115 km^2 y una población de entre 2.000 y 4.000 habitantes compuesta mayoritariamente por labradores (excluyendo a esclavos y extranjeros), de los cuales entre 400 y 800 serían ciudadanos varones adultos con pleno derecho de ciudadanía. En el ámbito del Egeo este modelo se aplicaría al 80% del total de las *póleis* conocidas, excluyendo obviamente a las ciudades de mayor tamaño, mientras que si se tomase en cuenta el

inventario del Copenhagen Polis Centre,[16] que incluye a las *póleis* con territorios más extensos de las áreas sobre las que a partir de la época arcaica los griegos llevaron a cabo la expansión colonial en busca de nuevas tierras, tendríamos de todos modos que el 60% de todas las *póleis* griegas se encuadraría en el modelo de la *pólis* normal y el 80% no superaría los 8 km de radio; esto es, serían *póleis* con territorios que no sobrepasarían los 200 km^2, lo cual implica que se trataría de comunidades cuyas dimensiones totales, incluyendo el centro urbano y el espacio rural, ocuparían a lo sumo una superficie semejante a la de la ciudad de Buenos Aires, con distancias máximas entre un extremo y el otro que podrían llegar a recorrerse a pie en alrededor de tres o cuatro horas. Este modelo ha recibido en estos últimos años la aceptación de varios estudiosos, como Nagle (2006: 44-58), que encuentra enteramente compatible la idea de la *pólis* normal planteada por arqueólogos y geógrafos con la propuesta conceptual de Aristóteles en el libro VII de la *Política* (1326a 25-1326b 9) en relación con el número propicio de ciudadanos y el tamaño adecuado de la ciudad para vivir bien en el marco de una comunidad política.[17]

A modo de conclusión del recorrido realizado podemos indicar que si, considerando la mirada aristotélica respecto de esa forma de democracia agraria basada en la preponderancia de los labradores —que el filósofo llama directamente *politeía*—, hemos podido introducir diferentes modelos explicativos, como los de la *pólis* normal o la ciudad consumidora, o los referidos a la distribución de la población entre los ámbitos urbano y rural o a la implicación recíproca entre *pólis* y aldea, es porque una de las cuestiones

16 Hansen y Nielsen (2004); *cfr*. Cap. 3; Gallego (2005: 146-153).

17 Ver también Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1170b 29-33. *Cfr*. Ober (2008: 85-89) y Gallego (2009: 38-42, 75-77).

fundamentales que todas estas interpretaciones suscitan es que la gran mayoría de las *póleis* griegas de la época clásica, para las que tenemos escasa información, se regiría por una serie de pautas delimitadas por sus bases poblacionales y territoriales de pequeña escala, a partir de una reelaboración política de un conjunto de aldeas, con una alta preponderancia de la clase campesina en términos sociales, institucionales y militares. Así pues, las ciudades de tamaño pequeño o *póleis* normales, debido a su configuración demográfica y espacial, habrían brindado las condiciones de desarrollo más apropiadas para esa forma de democracia agraria, la constitución media u hoplita.

Estas puntualizaciones nos permiten, en cierto modo, cerrar el recorrido de esta primera parte, en la que hemos ubicado el desarrollo de la *pólis* griega en el contexto más amplio de la larga duración de la historia antigua, comparando el modelo de la *pólis* con el de la *civitas* romana y ponderando las articulaciones entre las formas de organización política e institucional y las estructuras socioeconómicas, señalando la configuración imaginaria globalizadora aportada por la ciudad grecorromana y vislumbrando algunas de sus transformaciones e incluso su propio agotamiento en el momento en que la ciudad deja de ser una referencia organizativa e institucional, abordando el carácter inseparable y necesario de los vínculos establecidos entre los territorios rurales y los espacios urbanos y planteando las maneras de configuración de estos lugares conforme a las prácticas de habitación, producción y pensamiento.

A partir de estas exploraciones hemos emprendido, entonces, el problema de la *pólis*, tomando en cuenta su doble definición por parte de los propios griegos como conurbación y como comunidad política, esto es, ciudad y estado, respectivamente, y reflexionando sobre la pertinencia de revalorizar la díada ciudad-estado como traducción y

conceptualización para la *pólis*. En este contexto, los modelos políticos considerados en este capítulo han puesto de relieve la importancia de la aldea y del campesinado tanto en el proceso formativo cuanto en la estructura de funcionamiento de la *pólis*. La parte siguiente está dedicada a examinar estas cuestiones con mayor detalle, haciendo particular hincapié en la información que brinda Hesíodo en *Trabajos y días* y en las diversas interpretaciones que su testimonio ha hecho posible, con el fin de establecer el papel de la aldea y el campesinado en el sinecismo que conduce al surgimiento de la *pólis*, así como sus lugares y funciones una vez que la ciudad-estado ya se ha instaurado.

Parte II

La aldea en el surgimiento de la *pólis*

Capítulo 5

El campesinado, la aldea y la ciudad

En este capítulo se estudia el surgimiento y desarrollo de la *pólis* griega y sus bases sociales de origen aldeano. El análisis que planteamos parte de la idea de que se trata de un tipo de estado organizado políticamente a partir de la noción de ciudadanía, cuyas bases agrarias, esto es, su población y su territorio, se constituyen mediante la unificación de un conjunto de aldeas campesinas preexistentes que terminan permeando el funcionamiento del estado-*pólis*.[1] En función de esto, para desarrollar el problema planteado presentamos, en primer lugar, un cotejo de los conceptos de "campesino" (*peasant*) y "granjero" (*farmer*) para sopesar qué categoría resulta más apropiada para analizar a los pequeños productores antiguos. Se trata de una síntesis de los debates sobre dichos conceptos, sus rasgos definitorios (tales como la dependencia y la explotación), las diferencias entre una y otra noción y los criterios esgrimidos para aplicar o rechazar una u otra de estas categorías en el estudio de la Antigüedad clásica. A partir de esto se revisa,

1 Respecto de la idea de estado-*pólis*, *cfr*. Introducción; Cap. 3; Sakellariou (1989); Hansen (2006).

en segundo lugar, el testimonio de Hesíodo en *Trabajos y días* sobre la existencia de una situación de dependencia del campesinado. Examinamos para ello diversos análisis de las condiciones históricas descritas por Hesíodo con el objetivo de afirmar que el poema brinda testimonio sobre los comienzos de la *pólis* y la inclusión de la aldea dentro del ámbito político de la ciudad, sin que esto paralelamente signifique el desarrollo de formas de subordinación de los campesinos provenientes del grupo que el poeta beocio viene a representar (*cfr.* Caps. 6-8). Por último, abordamos las mutaciones que se producen a partir de la inclusión de las aldeas dentro del espacio controlado por la *pólis* y su subordinación al poder político de la ciudad. En este marco, analizamos los conflictos de la era arcaica que abren el camino a la participación política plena de los labradores en la ciudadanía y que configuran a la aldea como una parte del entramado organizativo de la *pólis*, esto es, una subdivisión cívica de la *pólis*, aun cuando su estatus, evidentemente, pudiera variar de una ciudad a otra.

La noción de campesino

Una visión muy extendida sobre el campesinado ha destacado que se trata esencialmente de una clase dependiente y explotada. Existe al respecto un extenso debate que no se restringe al ámbito de la historia antigua sino que se plantea en un contexto multidisciplinario mucho más amplio, debate del que se han nutrido algunos análisis de la Antigüedad clásica, aunque tardíamente.

En efecto, los conceptos de *sociedad campesina*, *economía campesina* y *cultura campesina* constituyen un conjunto de nociones válidas para el análisis de vastas poblaciones rurales antiguas y modernas. De hecho, hablar de sociedad

campesina implica tomar en cuenta también los niveles económicos y culturales de una formación social agraria. Pero las aproximaciones históricas al mundo antiguo no siempre han considerado estos conceptos. El redescubrimiento de los estudios de Alexander Chayanov (1966) sobre la economía campesina junto con numerosos trabajos publicados durante los años 1960 y 1970 produjeron avances importantes en los estudios rurales,[2] en especial debido a los debates sobre el significado del término "campesino" (*cfr*. Bernstein y Byres, 2001, con amplia bibliografía). Los historiadores de la Antigüedad sólo parecen haber empezado a tomar en cuenta estos estudios recién cuando estas ideas ya se habían difundido ampliamente en otras ciencias humanas y sociales.

Exponentes importantes de esta renovación científica han propuesto una serie de definiciones del campesinado según la cual los elementos económicos y culturales están estrechamente relacionados. En función de nuestro examen sintetizamos aquí una caracterización del campesinado derivada de estos estudios especializados. Los campesinos pueden definirse como pequeños productores autosuficientes que usan mano de obra familiar para trabajar una granja mixta. El hecho de vivir en pequeñas comunidades rurales y una cultura tradicional específica constituyen otros aspectos de su situación. A menudo las sociedades agrarias presentan diferencias sociales que entrañan la subordinación de los productores directos a una clase terrateniente y/o al estado; en consecuencia,

2 En las discusiones sobre el mundo campesino los seguidores de la perspectiva de Chayanov han sobrevalorado el rol autónomo de la economía campesina, convirtiéndola en una entidad autónoma y autosuficiente en los planos de la vida económica, social y cultural. *Cfr*. Kerblay (1971) y Thorner (1971); para visiones críticas: Patnaik (1979), Vilar (1980: 265-311) e Izquierdo Martín (2001: 43-53); para intentos de conciliación con el marxismo: Tepicht (1967), Archetti (1981: 51-66), Harrison (1977; 1980), Torres Adrian (1984: 21-64) y Cortés y Cuéllar (1986).

otro elemento significativo es que los campesinos pueden transferir un excedente regular a la élite dominante (*cfr.* Wolf, 1971; Shanin, 1971b).

Como siempre, las definiciones estandarizadas no reflejan la riqueza de las discusiones pero forman parte de la base subyacente de muchos análisis. En efecto, con el fin de aceptar o de rechazar la aplicación de la noción de campesino, los historiadores de la Antigüedad a menudo han tomado esta conceptualización modélica. Según la definición propuesta, los distintos aspectos de una sociedad campesina seguramente se adaptan mejor a la situación de los agricultores en el Próximo Oriente antiguo y en el Egipto faraónico, lo cual no implica subestimar la complejidad económica, social y cultural de estas estructuras agrarias cuidadosamente examinadas por los especialistas (*e.g.* Liverani, 1996; Eyre, 1997; Moreno García, 2001).

Entre los historiadores de la Antigüedad clásica el debate en torno de la conveniencia del concepto de "campesino" (*peasant*) se ha centrado en la situación excepcional de los pequeños poseedores grecorromanos en contraste con la mayoría de los agricultores preindustriales generalmente sometidos, puesto que aquellos, en comparación con estos, habrían conseguido una protección efectiva contra las distintas formas de dependencia gracias a los derechos que les otorgaba la ciudadanía.[3] Por ende, muchos estudiosos han preferido la noción de "granjero" (*farmer*) porque, según ellos, la idea de campesino se aplica usualmente a trabajadores dependientes, mientras que la mayor parte de los ciudadanos de la Antigüedad clásica eran pequeños propietarios y productores libres. Pero la discusión está lejos de haber sido resuelta.

3 Finley (1974: 132 y n. 2); para Grecia en particular, Morris (1991: 26). Sobre la dependencia habitual del campesinado, Wolf (1971: 18-20) y Shanin (1971b: 296).

Los especialistas que han aceptado la categoría de "campesino" han hecho hincapié en varios argumentos. La mayoría de los pequeños productores antiguos trabajaba sus lotes sobre la base de una economía de subsistencia, enviando sólo una cantidad muy limitada de su producto al mercado urbano. De este modo, el principio de la autarquía del hogar rural operaría dentro de los límites impuestos por una infraestructura mercantil poco desarrollada más allá del nivel local de la aldea; de manera que, sin las presiones del estado o de una clase terrateniente, los labradores eran libres de producir mayoritariamente para las necesidades de consumo familiares. En este sentido, se ha propuesto que la organización económica de los hogares rurales antiguos estaba gobernada por un comportamiento de minimización del riesgo que era el resultado de diversas estrategias adaptativas con el objetivo de proveer la subsistencia de las familias campesinas. Si bien en ocasiones los pequeños productores debían acudir al mercado, sin embargo, no era el comercio sino la reciprocidad lo que el campesino tenía en mente en relación con el excedente que podía conseguir, puesto que el intercambio recíproco actuaba como un complemento del almacenamiento de alimentos dentro de la unidad doméstica agraria. Los intercambios de dones entre los aldeanos, en oposición al comportamiento que busca la ganancia, serían deseables porque las vicisitudes del mercado podían socavar la base de subsistencia de la agricultura campesina (Garnsey, 2003; Gallant, 1991: 34-59).

Otros estudiosos no han aceptado el concepto de "campesino" sino que, como dijimos, han preferido la noción de "granjero" o *farmer*, aun cuando pudieran estar de acuerdo con diferentes aspectos de la descripción precedente. De hecho, los *farmers* pueden coincidir con los campesinos en cuanto al bajo nivel de la tecnología usada, el lazo entre la granja y la familia, una economía basada en la agricultura

y, probablemente, el uso inmediato de fuerza de trabajo familiar. Según esta línea de pensamiento, los labradores de la Antigüedad clásica deben ser interpretados como *farmers* porque no eran explotados ni dominados por agentes externos, ni poseían una cultura tradicional distintiva. Además de esto, los agricultores tampoco establecerían una separación clara entre ciudad y campo ni harían un reconocimiento explícito de la división entre pequeños y grandes propietarios. En este contexto, se ha señalado que los *farmers* eran realmente capaces de producir un excedente regular vendible más allá de las necesidades de la subsistencia familiar, lo cual les permitiría participar en un complejo sistema de mercado con el fin de vender sus productos. Hasta un cierto punto, todos estos factores impulsarían a muchos *farmers* grecorromanos a buscar un ingreso monetario, es decir, a desarrollar un comportamiento de maximización de ganancia, actuando en términos abstractos como operadores individuales en un mercado (Hanson, 1995: 47-178; *cfr*. Erdkamp, 2005: 55-142).

Los ajustes propuestos para la definición de campesino son por ende una consecuencia de su aplicación a las condiciones específicas de los agricultores libres en la mayoría de las *póleis* griegas y en la república romana. El derecho de ciudadanía parece haber sido un hecho que limitó efectivamente la extracción de excedentes de los campesinos grecorromanos de un modo desconocido en otras formaciones agrarias. Los pagos y las exacciones que son comunes en la mayor parte de las sociedades campesinas no serían un factor que pudiera causar una intensificación del trabajo entre los pequeños poseedores de la Antigüedad clásica. Así pues, sería entonces necesario reexaminar la definición de campesino como un cultivador que dependía de ciertos derechos sobre la tierra asegurados políticamente y el empleo de la fuerza de trabajo familiar para el desarrollo de

la producción agrícola, pero que no se hallaba explotado ni dominado por poderes externos en el marco del sistema social más amplio en el que vivía. Sin embargo, algunos de los que utilizan la categoría de campesino no han limitado su aplicación a la situación excepcional de los ciudadanos pequeños poseedores libres y no explotados. Más allá de este grupo de campesinos privilegiados había poblaciones rurales dependientes cuyas diferentes posiciones se corresponderían con la definición típica de campesino.

Pero si la idea de campesino debe ser constantemente adaptada para aplicarla al mundo grecorromano, debido a la falta de explotación y dominación sistemática y permanente de muchos cultivadores antiguos, lo mismo cabe sostener con respecto a la noción de *farmer*. De hecho, este concepto ha adquirido un sentido muy preciso en conexión con la granja familiar moderna orientada al mercado más que a la agricultura de subsistencia. Acaso la temprana sugerencia de Daniel Thorner (1971: 207) siga siendo adecuada para explicar esta cuestión:

> Estamos seguros de ir por mal camino si tratamos de concebir las economías campesinas como orientadas exclusivamente a la "subsistencia" y sospechar capitalismo dondequiera que los campesinos muestran evidencias de estar orientados al "mercado". Es mucho más sólido darlo por descontado, como un punto de partida, que por mucho tiempo las economías campesinas han tenido una doble orientación hacia ambos. De esta manera, puede evitarse una discusión muy estéril sobre la naturaleza de las así llamadas economías de "subsistencia".

En este sentido, lo fundamental es construir modelos dinámicos de funcionamiento de las comunidades campesinas,

como hemos tenido oportunidad de argumentar de manera más extensa en otro trabajo (Gallego, 2009: 181-230). Estos modelos han de permitir considerar la movilidad económica y social de los hogares rurales antiguos de acuerdo con ciertos aspectos del ciclo de vida de la familia campesina propuesto por Chayanov (1966: 53-69), que ya han sido aplicados con buenos resultados al estudio de los pequeños productores rurales griegos y romanos (*cfr*. Gallant, 1991: 11-33, 60-112; Erdkamp, 2005: 61-79). Bajo estas condiciones, el comportamiento de minimización del riesgo según las necesidades de subsistencia de la familia (almacenamiento) no debe considerarse como opuesto al comportamiento de maximización del riesgo (producción para el mercado). Entre ambos modelos puros existe un conjunto de posibilidades concretas derivado de la existencia de diferentes patrones de comportamiento de acuerdo con las estrategias adaptativas de los hogares campesinos. De hecho, los pequeños productores podían obtener regularmente un excedente con el fin de ser almacenado para reducir el riesgo de hambre o bien vendido para obtener una ganancia, o ambas cosas.

Entre la aldea y la ciudad

El destino de los excedentes que los pequeños productores rurales de la Grecia antigua podían llegar a lograr se halla, pues, en el centro de los debates sobre la noción más adecuada para comprender su situación social y política. Pero, más allá de sus diferencias conceptuales, las posturas reseñadas previamente coinciden en considerar a los antiguos labradores griegos como productores excepcionalmente libres y no sujetos a explotación en virtud del derecho de ciudadanía que detentaban. Sin embargo, no todos han acordado con esta apreciación.

Hace ya varias décadas Robert Redfield (1953: 34-35) indicaba que, más allá de las interacciones existentes entre el mundo rural y la ciudad, los agricultores no formaban parte del mundo urbano sino que la definición del campesinado se daba a partir de un contraste necesario con el sistema urbano; y planteaba la subordinación de los labradores del siguiente modo:

> La interdependencia económica de la aldea campesina y la ciudad halla expresión política en las instituciones de control de la comunidad local por el poder ejercido desde la ciudad. Las relaciones establecidas entre la aldea campesina y el mundo urbano son tanto políticas como económicas. Donde la comunidad local es todavía más o menos tribal, el control urbano puede ejercerse mediante expediciones punitivas, reales o potenciales, pero cuando el campesinado está plenamente presente, el control secular e impersonal de la ciudad es continuo y preciso.

Para Redfield (1956: 105-142), la sociedad campesina se entiende como una sociedad parcial con una cultura también parcial, que no puede concebirse más que en su integración y contraste con la sociedad global que le da su lugar y su función. El autor establecía así una definición de los campesinos conforme a su permanente relación de dependencia con la élite urbana, y aplicaba esta perspectiva a las condiciones que a su entender se reflejaban en *Trabajos y días* de Hesíodo, en la medida en que la aldea de Ascra quedaba incluida en el engranaje de la ciudad de Tespias controlada por los aristócratas.[4] Haciendo hincapié precisamente en la situación de subordinación en

4 *Cfr*. Francis (1945), Hill (1957) y Walcot (1970: 94-117).

que se hallarían campesinos como Hesíodo con respecto a la cercana ciudad de Tespias, David Tandy (1997: 203-227; 2001b) ha desarrollado una idea semejante al analizar *Trabajos y días* en el contexto de los inicios de la *pólis* a la luz de la noción de "ciudad consumidora" (*cfr.* Cap. 4) y al aplicar, correlativamente, el concepto de *campesino* al labrador descrito por el poeta beocio, entendido como un productor necesariamente dependiente y explotado. En efecto, según su enfoque el poema permitiría ver el accionar de una aristocracia que desde la ciudad vivía a expensas de los excedentes que extraía de los campesinos asentados en las comunidades aldeanas que la ciudad comenzaba a subordinar. La ciudad se define como consumidora puesto que la economía y las relaciones de poder de la élite urbana que la gobernaba dependían de los tributos y rentas mediante los cuales se apropiaba de una parte de la riqueza generada por los productores rurales directos.

A diferencia de esta perspectiva, Paul Millett (1984) ha analizado la situación hesiódica poniendo el acento en una visión del campesino en la que la explotación no ocupa el lugar central. Además de discutir pertinentemente explicaciones que hacen del poeta beocio un aristócrata, el autor señala que la definición de campesino que brindan sociólogos y antropólogos se basa en casos contemporáneos o relativamente recientes en los que la comunidad campesina aparece como parte de una sociedad más amplia y la producción para el mercado tiene un papel significativo. Pero la situación de los labradores en la Grecia arcaica y clásica no se definiría por su integración en los mercados. La aldea de Ascra habitada por el poeta era una comunidad de campesinos independientes extremadamente individualistas cuyas conductas estarían regidas en buena medida por un comportamiento que George Foster

(1965) asociaba con la "imagen del bien limitado".[5] Pero habría, a la vez, otro plano de constitución de los vínculos aldeanos a partir de dispositivos de reciprocidad entre vecinos que permiten consumar una sociedad en equilibrio por medio de redistribuciones periódicas dentro de la comunidad.[6] En este sentido, lo que Hesíodo permite entender es el funcionamiento práctico de una aldea campesina a partir de un sistema coherente de valores e instituciones, entre los cuales se destaca la autonomía del *oîkos*, la búsqueda de la autarquía y la obligatoriedad de las relaciones de reciprocidad que concretaban las formas de intercambio dentro de la aldea.

Por su parte, Anthony Edwards (2004; *cfr.* Cap. 6) ha criticado la explicación de Millett y ha discutido la visión de quienes interpretan que Hesíodo testimonia sobre los inicios de la *pólis* y la subordinación del campesinado en relación con la aristocracia de la ciudad, que paralelamente se transformaría en la élite de la *pólis* en desarrollo. El autor sostiene que no habría explotación del campesinado ni Ascra se hallaría bajo el dominio de Tespias. La autonomía de la aldea hesiódica respecto de la ciudad aristocrática

5 Foster (1965: 296): "Por 'imagen del bien limitado' quiero expresar que amplias áreas del comportamiento campesino están modeladas de tal manera que sugieren que los campesinos perciben su universo social, económico y natural —es decir su medio— como uno donde todas las cosas deseadas en la vida, como la tierra, la salud, la riqueza, la amistad, el amor, la virilidad, el honor, respeto y *status*, poder e influencia, seguridad y protección, *existen en una cantidad finita y limitada y son siempre escasos*. No sólo estas y otras tantas 'cosas buenas' existen en cantidades finitas y limitadas, sino que además *no hay manera posible, por parte de los campesinos, de incrementar las cantidades disponibles*. Es como si el hecho de la escasez de tierra en un área densamente poblada se aplicara a todas las otras cosas que se desean. Un 'bien' como la tierra está ligado por naturaleza a ser dividido y vuelto a dividir, si es necesario, pero no a ser incrementado" (destacados del autor).

6 Sobre la reciprocidad en las aldeas campesinas griegas: Murray (1981: 56-67), Millett (1984: 100-103; 1991: 28-39, 45-52, 74-75), Gallant (1991: 143-158), Tandy (1997: 203-227) y Edwards (2004: 92-102).

implica que sus habitantes no pueden definirse como campesinos, pues según Edwards sólo hay campesinos cuando una élite domina y explota a los productores directos y generalmente esto se da a partir de la articulación del campesinado, en tanto que parte de una sociedad más amplia, con una ciudad cercana. Esta definición de campesino coincide con la de Redfield y Tandy, pero Edwards presenta una visión opuesta de la aldea de Ascra descrita por Hesíodo, a la que percibe como una forma de comunidad mucho menos compleja que la *pólis*, que la precedería y cuyo origen debería buscarse en la edad oscura. Se trataría de una aldea aún independiente que persistiría en muchas partes de la Grecia arcaica junto con la nueva *pólis* en desarrollo. La aldea de Ascra, dice Edwards (2004: 166), supone un mundo muy pequeño que "permanece no jerarquizado ni regimentado por el sistema de la *pólis*, por la necesidad de entregar un excedente a un *basileús* o a una élite". Si bien en el poema el rol del hogar parece eclipsar el papel de la aldea, la importancia asignada a los vecinos pondría de relieve el problema de las necesidades que sobrepasan al hogar, que en este caso se resuelven en el marco de una reciprocidad equilibrada.

Así, Millett y Edwards interpretan, aunque por motivos distintos, que la aldea que se describe en *Trabajos y días* aparece como una comunidad en equilibrio que no era explotada por —ni dependía de— agentes externos encarnados en un estado y/o una clase terrateniente.

Tal vez todos estos enfoques no sean tan incompatibles como parecen si se considera un punto vital para la historia griega: el ascenso sociopolítico de los labradores a lo largo de la era arcaica, tanto de los que, según algunos, fueron dependientes de los aristócratas como de los que, según otros, se mantuvieron independientes de la élite. De hecho, una de las interpretaciones en boga ha hecho hincapié en que buena parte de las *póleis* estuvo constituida

por una mayoría de labradores medianos autónomos (tal vez la mitad o más de la población) junto con una minoría de terratenientes y una masa de pobres sin tierra o con escasa propiedad.[7] La situación concreta de este sector en las distintas *póleis* dependió de cada configuración específica de los regímenes políticos, según las historias puntuales y las relaciones de fuerza puestas en tensión durante los conflictos de la era arcaica. Pero, ¿qué fue lo que posibilitó que los campesinos griegos alcanzaran esta situación definida como excepcional respecto de la sujeción que usualmente se ha esgrimido para definir al campesinado a lo largo de la historia?

Sin asumir todos los aspectos planteados por los análisis de Redfield y Tandy, que infieren la existencia de una explotación sistemática de los campesinos desde la ciudad controlada por los aristócratas, nuestro enfoque encuentra cierta afinidad con la idea de que la inclusión de los labradores en la *pólis* genera una situación que, en principio, resulta extraña para los valores campesinos. La inserción de los campesinos en la ciudad altera y subsume la lógica reciprocitaria de la aldea fundada en el parentesco, en la que hacían hincapié Millett y Edwards para señalar la autonomía de la aldea hesiódica, por acción y efecto de la nueva lógica política ligada a la definición de la práctica estatal encarnada en el ágora de la ciudad,[8] lógica política que en el proceso histórico de la era arcaica da lugar a una mutación singular que lleva a la incorporación plena del campesinado a la par de la élite en las instituciones políticas.

En efecto, a mi entender diversos elementos de la poesía hesiódica permiten pensar no sólo las configuraciones

7 *Cfr.* Starr (1986: 94-95), Hanson (1995: 108-126), Donlan (1997: 45-46) y Morris (2000: 109-191).

8 Campagno (2002) analiza el surgimiento del estado en el antiguo Egipto usando criterios semejantes.

específicas de la lógica comunitaria de la aldea, agudamente analizadas por Millett y Edwards, sino también la conformación política de la ciudad justo en el preciso momento de su instauración y la inclusión de aldea bajo su órbita de influencia. Esta mutación estuvo acompañada de importantes luchas sociales y reformas políticas,[9] que según algunas explicaciones tenían sus causas más profundas en la creciente desigualdad que se fue operando en la distribución de la tierra, lo cual habría generado una aguda polarización entre ricos y pobres dentro de las ciudades nacientes.[10] Pero, según otros análisis, el problema radicaría en el ascenso de una nueva clase de granjeros libres que buscó y consiguió acotar el poder aristocrático y transformarse en un grupo fundamental dentro de la *pólis*. Conforme a esto último, Hesíodo manifestaría por ende un retroceso de la aristocracia ante el avance de los agricultores autónomos —poseedores de algunos dependientes y una yunta de bueyes— que empezarían a reclamar y conseguir mayores prerrogativas en las *póleis* nacientes.[11]

Otro elemento concurrente con esta perspectiva de los comienzos de la *pólis* y el ascenso del campesinado radica en que, junto a estos procesos, también se verifica la expansión de las prácticas agrícolas de la granja familiar intensiva, que constituyó la base económica de buena parte de las ciudades griegas durante los siglos VIII a IV. Pero la importancia adquirida por los campesinos independientes durante la era arcaica ocasionó transformaciones que no quedaron circunscriptas a meras opciones productivas, pues la viabilidad a largo plazo de las nuevas prácticas de cultivo familiar intensivo sólo pudo asegurarse a partir de

9 *Cfr.* Lintott (1982: 13-81), Finley (1983: 114-124) y Domínguez Monedero (1991: 150-153).

10 Para esta postura y para la que se consigna a continuación, *cfr.* Gallego (2009: 150-160).

11 *Cfr.* Hill (1965), Nussbaum (1960), Murray (1981: 37-67), Millett (1984: 104-106) y Hanson (1995: 91-126).

los cambios sociopolíticos y el diseño relativamente igualitario alcanzado por las ciudades griegas.

Esta igualdad de base agraria no debe considerarse como una mera equiparación que hizo desaparecer las diferencias sociales sino como una conquista de los labradores independientes que en un contexto de aumento demográfico ampliaron las áreas dedicadas al cultivo intensivo, incluso mediante la colonización *ex novo*, y terminaron equilibrando una situación que en los inicios se presentaba dominada por la aristocracia. Más allá del poder que ésta conservara, la presencia de una clase de campesinos libres, que constituía la mayoría de la población, participaba del gobierno y el ejército, poseía una parte importante de la tierra disponible y no era explotada, resultó un suceso realmente innovador que propendía a la igualdad.[12]

Así, afianzada la presencia protagónica de la clase de los granjeros autónomos con la conformación de nuevas *póleis* en las regiones de reciente colonización o la reforma de las ya existentes en la vieja Grecia, este renovado marco político, militar, jurídico e ideológico resultó vital para que el impulso de los labradores a finales de la edad oscura y comienzos de la era arcaica se constituyera en un soporte fundamental de la singular experiencia histórica que tuvo lugar en la Grecia antigua. Lo que explica el carácter de las respuestas adoptadas es la nueva organización política de la *pólis* configurada a partir de la incorporación de los labradores junto con la aristocracia terrateniente en un mismo plano de participación institucional.

12 *Cfr*. Foxhall (2002), que critica este tipo de perspectivas igualitarias.

El nuevo lugar de la aldea

Ahora bien, a la luz de los debates conceptuales referidos en el primer apartado y de la interpretación que acabamos de establecer a partir de las divergentes miradas sobre el testimonio de Hesíodo respecto del campesinado, la aldea y los orígenes de la *pólis*, el problema que surge es básicamente el siguiente: si la consolidación de la mayoría de las ciudades de la Grecia antigua se basó en el ascenso de una clase de labradores medianos, de rango hoplita, libres e independientes, ¿se las puede considerar como sociedades campesinas con una cultura también campesina? Explayándose sobre esta cuestión, Marie-Claire Amouretti (1986: 199) ha propuesto que el modelo griego no encaja en categorías sociológicas como "sociedad primitiva", "sociedad campesina" o "sociedad industrial" sino que lo que caracteriza la inserción del modo de vida agrícola en la sociedad general es el intermediario de la *pólis*, es decir, una ciudad de tamaño pequeño que defiende con fuerza sus fronteras y que justamente por esto limita la coherencia de una sociedad campesina. Se trata de una comunidad de ciudadanos que reserva en exclusividad para sus integrantes tanto el derecho de propiedad de la tierra como el derecho de participación política. Esta ciudad de tamaño pequeño a la que alude Amouretti, con sus peculiares articulaciones entre el acceso a la tierra y el ejercicio de la ciudadanía, no puede desligarse de su propio proceso formativo, sobre el que ya hemos reflexionado a partir de las propuestas de John Bintliff con respecto al estado-aldea y la *pólis* normal (*cfr.* Cap. 4).

En este sentido, es pertinente recurrir aquí a la visión de Aristóteles (*Política,* 1252a 1-1253a 39; *Ética Nicomaquea,* 1160a 8-29; *cfr.* Cap. 8) sobre la *pólis* como una comunidad que se compone de varias aldeas que a su vez se conforman a partir del agrupamiento de varios hogares. La organización

material de la *pólis* implica por ende una apropiación del espacio rural mediante un conglomerado de comunidades de aldea institucionalmente integradas en el estado, o bien dependientes de este.[13] En la medida en que toda *pólis* comporta una comunidad de ciudadanos (*koinonía*) y que el gobierno de dicha comunidad se organiza a partir de un determinado régimen político (*politeía*) que establece y regula las condiciones de pertenencia y las formas de participación en la ciudad,[14] la combinación de los diferentes agrupamientos y de los intereses heterogéneos de los diversos grupos de ciudadanos en cada situación concreta dependía de las articulaciones específicas entre las instancias organizativas de la *koinonía* y la *politeía*. Uno de los mecanismos de integración desarrollados fue precisamente la unificación de las aldeas a partir del sinecismo como proceso de instauración de la *pólis*, lo cual supuso una organización material del espacio rural que terminó adquiriendo valor político a raíz de las mutaciones mencionadas: con la formación de las nuevas *póleis* coloniales y la reformulación de las ya existentes durante la era arcaica, la tierra se definió claramente como espacio cívico, como tierra de la ciudad, proceso en el cual el cuerpo de ciudadanos actuó en forma exclusiva como el sujeto activo de esta nueva estructuración política del territorio.[15]

Es interesante en este contexto la interpretación que ha propuesto Paul Ludwig (2002: 91-107) con respecto al análisis de Aristóteles sobre el surgimiento de la aldea a partir de

---

13 Se trata de un aspecto básico del funcionamiento del estado-*pólis* griego a partir de instancias de menor jerarquía institucional y, por ende, definidas como partes de la *pólis* y subordinadas a ella, que suelen comprenderse conceptualmente como municipios, circunscripciones, municipalidades o subdivisiones cívicas. Al respecto, *cfr*. Jones (1987) y Gallego (2005: 30-32, 52-60, 107-110, 130-131, 139-144).

14 Gallego (2003b: 163-174). *Cfr*. Hansen (1998: 52-81; 2000c: 165-170).

15 *Cfr*. Cap. 2; Lévêque y Vidal-Naquet (1964: 63-89), Vernant (1965a), Vallet (1968) y Frost (1976).

la unión de hogares, ya que se vislumbraría allí la presencia del *nómos* como factor necesario para producir un plano de igualdad de los hogares en la aldea, siendo esto una suerte de representación del sinecismo final de las aldeas para formar la *pólis*. En la medida en que la aldea es una prefiguración de la *pólis*, resulta entonces un indicio adecuado para pensar los lazos de interdependencia igualitaria entre los integrantes de la comunidad que surge con el sinecismo. Ahora bien, si el autor puede percibir que en Aristóteles la aldea resulta una anticipación de la igualdad que cobrará vigencia en la comunidad que emerge con el sinecismo de las aldeas, es porque lo que parece haberse impuesto entonces es una imagen aldeana de la *pólis*, cuya idea de igualdad ha desplazado del centro de la escena simbólica el predominio de la concepción de una semejanza entre pares surgida en el seno de la aristocracia y acotada sólo a ella.

Esto revela que la *pólis* conservaría en su seno una base aldeana.[16] Cabe señalar que el término griego *kóme*, que habitualmente se traduce por aldea, no siempre aparece como una parte de una *pólis* o como una entidad que no es una *pólis* sino que puede tratarse íntegramente de una *pólis* pequeña o incluso de una *pólis* dependiente de otra mayor.[17] De lo cual puede desprenderse la importancia de la aldea tanto en el proceso de formación de la *pólis* como en el afianzamiento territorial e institucional de la misma durante su desarrollo histórico.

En este sentido, es importante percibir con claridad el papel de la aldea en la ciudad clásica. A partir de la situación generada por la emergencia de la *pólis* las funciones

---

16 Nagle (2006: 6, 181-182) afirma que la *pólis* promedio era una comunidad de tipo aldeano.

17 Hansen (1995b: 75): "Estamos probablemente, metafóricamente hablando, en la zona limítrofe entre la ciudad-estado y la municipalidad. El término *pólis* se usa tanto para dependencias como para ciudades-estado independientes, y *kóme* se usa tanto para ciudades-estado dependientes como para municipalidades".

territoriales y sociales de la comuna aldeana se resignificaron, al ser integradas en la organización política de la ciudad. A causa de este proceso las aldeas pudieron transformarse en municipalidades, en subdivisiones cívicas o en distritos dependientes de una *pólis*, entidades regidas por los principios políticos y las características del estado-ciudadano en cada situación concreta. Esta organización supuso la articulación de las comunas aldeanas dentro de un sistema más amplio que si bien contaba con un aparato concentrado de poder, operaba al mismo tiempo a partir de una red de aldeas ligadas en mayor o en menor medida a la vida política de la ciudad.

En el modelo de la *pólis* normal ya analizado (aplicable al 80% de las ciudades griegas incluyendo a las pequeñas y las medianas, es decir, con territorios de entre 5 y 8 km de radio; *cfr.* Cap. 4), la politización del territorio supuso paralelamente la transformación de los aldeanos en ciudadanos, puesto que en comunidades de dimensiones reducidas el núcleo urbano era no sólo el centro de la vida política sino también el lugar de residencia de los labradores que cultivaban los campos de su entorno inmediato. Esto se verificaría asimismo dentro de las aldeas que las *póleis* pudieran contener, tanto si la presencia de dichas aldeas se derivaba de su inclusión en el proceso de sinecismo inducido por la comunidad que se transformó en el centro de la *pólis*, como si fue el producto de nuevas fundaciones aldeanas surgidas de un aumento en la densidad de población en el marco de una intensificación del sistema de cultivo de secano. De este modo, el espacio se presentaba como políticamente organizado y las aldeas debieron encarnar el nuevo significado político adquirido por el territorio en la ciudad clásica.

Pero esta subordinación o dependencia de la aldea respecto de la ciudad no debe entenderse como una dominación en la medida en que, como hemos destacado, sus

integrantes se transforman en ciudadanos plenos y la condición social del campesinado, su población mayoritaria, termina aportando una significación determinada al proceso de configuración de la *pólis*. Se la entienda o no como una sociedad campesina, la *pólis* no dejó de ser una comunidad de pequeños y medianos labradores de origen aldeano que no perdieron el sentido de tal origen sino que, por el contrario, lo conservaron e impregnaron a la *pólis* con esa base aldeana de la que ella misma había surgido en el proceso de sinecismo. Aun cuando la élite aristocrática protagonizara inicialmente este proceso, y esto diera lugar a una afirmación de la ciudad en detrimento de la autonomía de las aldeas unificadas, los conflictos sociales arcaicos terminaron de producir una mutación cuyo resultado fue la incorporación plena del campesinado al cuerpo ciudadano y la transformación de las aldeas en partes constitutivas del armazón estatal. El siguiente capítulo avanza en esta misma línea de análisis, deteniéndose con mayor detalle en la perspectiva que la poesía de Hesíodo brinda sobre la aldea y el surgimiento de la *pólis*.

Capítulo 6

La mirada de un aldeano

Anthony Edwards (2004) ha publicado uno de esos libros que muchos hubiéramos deseado escribir: *Hesiod's Ascra* es el sencillo título elegido por el autor. Se trata de un estudio actualizado de la aldea de Ascra descripta por Hesíodo, sólidamente argumentado, en el que el análisis del poema *Trabajos y días* se articula con el examen de otras evidencias literarias y arqueológicas disponibles y con las aportaciones de la historiografía sobre el tema así como las de la antropología, la teoría literaria, los estudios sobre sociedades agrarias, etcétera.

Prontamente el libro ha recibido las reseñas merecidas y ha empezado a ser incluido en las bibliografías de los especialistas.[1] En este sentido, mi intención en este capítulo es no sólo presentar los argumentos desplegados por Edwards sino, sobre todo, considerar diversos elementos de su argumentación para desarrollar, según mi parecer, ciertos puntos cruciales para entender el lugar de la aldea campesina en el surgimiento de la *pólis*, exponiendo a

1 *Cfr*. Howe (2005), Huxley (2005), Nelson (2005) y Scully (2005).

partir de esto algunas diferencias con respecto a determinadas hipótesis fundamentales del autor. Veamos.

> Según mi visión Ascra en *Trabajos y días* representa una forma de comunidad mucho menos compleja que la *pólis* de Homero, una forma que preexistió a la *pólis* homérica y sus *basileîs* y que continuó coexistiendo al lado de la *pólis* más nueva hasta bien entrado el período arcaico en muchas partes de Grecia. [...] El contraste entre la aldea y la ciudad se plantea de hecho sólo como un efecto colateral del conflicto entre aldeanos, esto es, Hesíodo y Perses, y es específico a esa circunstancia... Por consiguiente, considero que la aldea de Ascra según se describe en *Trabajos y días* permanece aún como autónoma e independiente de Tespias y sus reyes, y Hesíodo según mi visión no es un campesino. (Edwards, 2004: 7; *cfr*. 28-29, 78-80, 125-126, 174-175)

De esta manera, lo que Edwards pone en discusión es la afirmación habitual que propone que Hesíodo constituye un testimonio sobre los inicios de la *pólis* y la sujeción del campesinado (*peasantry*) a la ciudad. El autor objeta, pues, una de las ideas generalmente aceptadas en cuanto a la relación entre la aldea de Ascra y la ciudad de Tespias. En función de establecer su perspectiva, Edwards (2004: 1-8) critica las posturas que han visto en *Trabajos y días* los síntomas de un proceso de pauperización de los labradores como antesala de su subordinación a una aristocracia que, paralelamente, se convierte en la élite dirigente de la *pólis* naciente.[2] Edwards (2004: 5, 163) sostiene que ni una cosa ni la otra

2 *Cfr*. Francis (1945), Redfield (1956: 105-142), Éd. Will (1957), Detienne (1963: 15-27), Er. Will (1965), Walcot (1970: 94-117), Hanson (1995: 95-126) y Tandy (1997: 132-135, 203-234; 2001). *Cfr*. también Austin y Vidal-Naquet (1986: 65-68), Finley (1974: 141-150), Fernández Ubiña (1977: 86-91), Gschnitzer (1987: 73-81), Mossé (1984: 97-99) y Perysinakis (1986).

pueden afirmarse a partir de lo que es posible interpretar conforme a la información de *Trabajos y días*, puesto que no sólo Ascra no se hallaría bajo la órbita de Tespias sino que, además, no habría explotación de los labradores: la naturaleza y la independencia de la aldea en relación con la ciudad suponen que los aldeanos no puedan definirse como campesinos (*peasants*). Para lo cual Edwards apela a la definición clásica del campesinado, en tanto que parte de una sociedad, como una clase de productores rurales directos dominados y explotados por una élite, hecho que se produciría a raíz de la situación de dependencia en que se hallarían con respecto a una ciudad cercana.[3]

Según Edwards, no existiría ningún vínculo orgánico entre Ascra y Tespias. Por consiguiente, la intervención de los *basileîs* en la disputa entre Hesíodo y Perses sólo podría suceder por el requerimiento voluntario de los aldeanos y no como algo impuesto a la aldea desde afuera. Este es uno de los aspectos centrales del libro y merece un detenido análisis. En el último capítulo del mismo ("Persuading Perses"), Edwards (2004: 176-184) dice que el intento de Hesíodo consiste en erradicar a la ciudad del horizonte del poema y no en plantear el problema de las relaciones entre su aldea y la *pólis*. Con sutileza, Edwards destaca las consecuencias del uso de la voz *aûthi*: "Pero aquí y ahora (*aûthi*) decidamos la disputa" (*Trabajos y días*, 35). Este "aquí y ahora" sería la aldea, en cuyo universo social y moral Hesíodo pretende resolver el conflicto. Sin embargo, diversos elementos de la poesía hesiódica permiten pensar que

---

3 *Cfr*. Cap. 5. Se trata, en verdad, de la idea propuesta por Redfield (1956: 23-40; 1953: 34-35), al conceptuar al campesinado como una "sociedad parcial" (*part-society*) y al analizar su relación con la ciudad. Para una visión diferente de la condición campesina de Hesíodo, *cfr*. Millett (1984), que se apoya en Foster (1965): la aldea de Ascra era una comunidad de campesinos independientes e individualistas que convivían como vecinos aldeanos en el marco de vínculos reciprocitarios, los cuales permitían consumar una sociedad en equilibrio.

los aldeanos se hallan operando ya dentro de las configuraciones específicas y de las prácticas no sólo de la aldea sino también de la ciudad, justo en el preciso momento en que se está produciendo la instauración de ésta y, paralelamente, la subordinación de aquella.

En efecto, a mi entender la situación descripta por Hesíodo (*Trabajos y días*, 220-229, 267-269, 639) supone que a comienzos del arcaísmo la aldea de Ascra ya se encuentra incluida en el orden más amplio de la ciudad de Tespias. Aun cuando pueda deducirse una anterioridad de la aldea respecto de la ciudad,[4] el surgimiento de la *pólis* no va a significar la desaparición de la aldea sino su integración y persistencia en el marco de la nueva organización. Estaríamos en tal caso en presencia de un modo de organización que implica ya a la *pólis*, asunto que las expresiones del poeta y sus sentimientos contrarios a la ciudad y lo que ella representa vendrían a confirmar.[5] Hesíodo (*Trabajos y días*, 27-34) desprecia las disputas y deliberaciones que ocurren en el ágora, el centro político de la *pólis*, pero no puede evitar que desde allí se resuelva o se intente decidir sobre un aspecto fundamental de la existencia aldeana,[6] esto es, una controversia con su hermano Perses, que no es ni más ni menos que otro aldeano, por la herencia ya asignada de un lote emplazado en una aldea (*Trabajos y días*, 37).

---

4 Ver los reparos de Edwards (2004: 168 n. 8) a las críticas de Hansen (1995b: 52-61) con respecto a la pertinencia de la *Política* de Aristóteles como fuente para el sinecismo y los orígenes de la *pólis*; *cfr*. Gallego (2005: 28-30; 2009: 31-63).

5 Raaflaub (1993: 59-64) destaca que Hesíodo es parte de una *pólis* pero vive en una aldea; *cfr*. Coldstream (1977: 313), Osborne (1998: 175) y Patterson (1998: 64-65). Sobre el desarrollo de los sitios de Tespias y de Ascra, ver Bintliff (1996); *cfr*. Bintliff y Snodgrass (1985; 1988) y Snodgrass (1991: 12-14). Para Edwards (166-173), el control de Tespias sobre Ascra sería posterior al período de vida de Hesíodo, entre comienzos y mediados del siglo VII.

6 *Cfr*. Bravo (1985). Varios trabajos recientes han abordado el problema: Ndoye (1993: 89-90), Tandy (1997: 205-220), Nelson (1998: 34-36, 152-153) y Thomas y Conant (1999: 144-161).

Más allá de la forma judicial en sí misma, mediante la cual se busca saldar la disputa, el hecho de que una instancia institucional de la *pólis* intervenga para decidir a quién corresponde el derecho de propiedad sobre un lote de tierra (*klêros*) conlleva un primer desarrollo en dirección a hacer de la *pólis* la depositaria última de la tierra de la comunidad.[7] En efecto, a pesar de la distancia entre la aldea y la ciudad que Hesíodo denota, el sinecismo parece ser un factor que ya se ha impuesto sobre la aldea, de modo que simbólica y socialmente hablando su situación habría comenzado a cambiar. Si bien la dinámica de base de la comunidad aldeana es lo que sigue operando bajo las condiciones de la nueva morfología dada, resulta evidente que la ciudad constituye ahora el elemento rector de la nueva situación referida.

La aspiración de Hesíodo puede resultar genuina en este punto: el contraste del espacio aldeano con el de la ciudad es algo que el poema pone de relieve de entrada. Edwards lo destaca pertinentemente mostrando la contraposición entre los valores ligados al ágora (asambleas, litigios, discursos) y los propios de la aldea (o tal vez del hogar: lote de tierra, trabajo en la propia granja, subsistencia). En tanto que la distancia geográfica entre ambos tipos de espacio, dice Edwards, se transfigura en una barrera moral, Perses aparecería como suspendido entre la aldea que habita y la ciudad en la que busca aventajar a Hesíodo en la contienda.

Ahora bien, en una suerte de historia contrafactual, cabría preguntarse cuál sería la visión que al respecto nos brindaría un poema que no hubiera sido escrito por Hesíodo sino por Perses. ¿Encontraríamos en él esa distancia entre la aldea y la ciudad? O, para plantearlo de otro modo, ¿se ponderaría la especificad y la autonomía de la aldea, tal como

7 Burford (1993: 16-18); *cfr*. Isager y Skydsgaard (1992: 121).

Edwards pretende a partir de su lectura de *Trabajos y días*? Según Hesíodo (*Trabajos y días*, 37-39), el lote ya se había dividido antes y en esa oportunidad Perses se había llevado mucho más a partir de la intervención de los "reyes devoradores de regalos" (*basilêas dorophágous*), quienes reaparecen ahora a partir de la nueva disputa entre los hermanos para volver a dictar sentencia (*ténde díken dikássai*). Es por eso que Hesíodo habla de esta nueva contienda con Perses, que este pretende llevar al ágora, como de una segunda oportunidad (*Trabajos y días*, 34), que no debería ocurrir en la medida en que se resolviera en la aldea el asunto objeto de controversia.

En este sentido, si consideramos a Perses en su carácter de aldeano que recurre a los encargados de dictar sentencia en el ágora, entonces, más que alguien "suspendido" entre la aldea y la ciudad, Perses se nos aparece como un aldeano ya compenetrado con las valores y las prácticas que esta última encarna. Salvando las distancias, Perses no estaría lejos del Tersites de la *Ilíada* (2.188-277),[8] puesto que tanto este, con su amonestación hacia líderes de la talla de Agamenón, Aquiles y Odiseo, como aquel, en su afán por resolver judicialmente la disputa, parecen mostrar con su presencia en el ágora un acabado conocimiento de esta y de los recursos que allí se ponen en juego en el marco de las deliberaciones y los litigios judiciales.

Ian Morris (1994) ha propuesto que en Homero el encuentro aldeano serviría de referencia para representar la institución central de la *pólis* inicial, una sociedad ya estatalmente organizada, pero esto no supone que los *basileîs*

---

8 Según Donlan (1973: 150-154), en la era arcaica existiría una tradición anti-aristocrática cuyas referencias deben buscarse no sólo en los poemas hesiódicos sino también en la *Ilíada* y la *Odisea*, a través de figuras como la de Tersites. *Cfr.* Farron (1979-80), Thalmann (1988) y, en especial, Tandy (1997: 194-201), que no cree que Tersites exprese una tradición anti-aristocrática pero concede que había una tensión anti-aristocrática revelada en privado, en los lugares de reunión (*léskhai*) de miembros periféricos de la comunidad. *Cfr.* Jones (2004: 49-50).

controlasen necesariamente todas las decisiones aun cuando pudieran aconsejar al pueblo o cumplir un papel de liderazgo. Un encuentro aldeano de este tipo sería el que tendría lugar en la disputa reflejada en el escudo de Aquiles descripto en *Ilíada* (18.497-508), donde el problema del resarcimiento o la venganza por un crimen de sangre, como ha dicho Gerhard Thür (1996: 67), no remite a las necesidades del desarrollo dramático sino a un contexto campesino.[9] En esta escena, el asunto es dirimido por los ancianos,[10] pero la solución no depende sólo de ellos sino también del pueblo (*laós*) que se pronuncia a favor de uno u otro de los contendientes, puesto que el conflicto se desenvuelve ante la comunidad reunida en el ágora.[11] Edwards (2004: 41) descarta la asociación que hace Michael Gagarin (1974; *cfr.* 1973) entre esta forma de arbitraje descripta en *Ilíada* y la muy plausible alusión hesiódica a dicha práctica (*Trabajos y días*, 37-39). Es probable que haya en cada caso diferentes miradas: en Homero, desde la práctica judicial misma liderada por los *basileîs*; en Hesíodo, según los efectos de dicha práctica sobre un litigante de origen aldeano.

Ciertamente, en Hesíodo (*Trabajos y días*, 27-41) toda la situación se halla referida básicamente desde una perspectiva atravesada por la cultura aldeana, según la cual el ágora resulta el espacio de las malas decisiones, en el que si bien un aldeano como Perses puede llevar su iniciativa —al igual que Tersites podía tomar la palabra y recriminar a los líderes—, el control de las decisiones aparece asociado al papel dominante que los *basileîs* ejercen en la *pólis*. Pero más allá de esta distancia señalada por Hesíodo, aquí también la

---

9 *Cfr.* Farenga (2006: 38-46) respecto del carácter aldeano de las comunidades de la edad oscura y comienzos de la era arcaica, incluyendo el caso de Ascra.

10 Que procederían de los *basileîs*, como a mi entender ha demostrado claramente Cantarella (2003: 136-137).

11 Cantarella (2003: 289-291); *cfr.* Gernet (1980c: 193), Nagy (1997) y Gagarin (2008: 16-19).

disputa remitiría a un contexto campesino: se trata de un diferendo por la herencia de un lote de tierra emplazado en una aldea. Otros elementos en común permiten asociar el encuentro aldeano homérico conjeturado por Morris con el papel del ágora en *Trabajos y días*, como el juramento (*hórkos*) en tanto que forma de dirimir un conflicto. Hesíodo nos mostraría, en todo caso, qué tipo de abusos se cometerían mediante esta práctica en la medida en que quedaría tomada por la lógica del ágora (*Trabajos y días*, 190-194, 219-224, 282-825, 803-804; *cfr. Teogonía*, 231-232).

Es cierto que Hesíodo no se siente parte del engranaje de la ciudad, como cuando hace referencia a hipotéticos jueces capaces de dar sentencias justas tanto para residentes como para forasteros (*Trabajos y días*, 225-227), siendo o sintiéndose él mismo tal vez un extraño con respecto a la *pólis* en tanto que centro de poder político. Pero más allá de esta visión "desde afuera", el hecho de que acepte un arbitraje desde Tespias, para juzgar una situación que en principio debería resolverse en la aldea, lo incluye potencialmente en el marco del ágora, y por ende la autonomía de Ascra comienza a quedar restringida. En efecto, la afirmación de Edwards (2004: 165) en cuanto a que "la única influencia clara ejercida en Ascra por Tespias es el rol de los reyes como jueces", aunque luego circunscriba su autoridad señalando que se limita a disputas que son llevadas ante ellos de modo voluntario, supone una jurisdicción en manos de los *basileîs* a partir de las instituciones de la *pólis*. Como alternativa a esta justicia, que Hesíodo califica de corrupta, la propuesta de *Trabajos y días* hace hincapié no tanto en la autonomía absoluta de la aldea con respecto a la *pólis* como en la necesidad de una justicia equitativa ejercida desde la ciudad (*cfr.* Edwards, 2004: 69-71, 165-166, 173-175). El problema es saber si la autoridad de la ciudad es de carácter permanente o no. La queja hesiódica contra las sentencias torcidas de los

basileîs parecen dar crédito a la idea de una implantación de dichas prácticas más allá de la voluntad de los aldeanos. Y el hecho de que en *Trabajos y días* (34-39) se vislumbre la posibilidad de una segunda disputa en el marco del ágora (cosa que Hesíodo busca evitar) apuntaría también a una situación que tendería a reproducirse.

Ciertamente, Edwards, a mi entender, está en lo cierto en cuanto a que no existe un sistema de explotación del campesinado fundado en una economía política organizada con arreglo a los intereses de la aristocracia terrateniente. Pero el hecho de que dos aldeanos acuerden en pedir el arbitraje de los *basileîs*, aunque esto ocurra voluntariamente, supone que la ciudad, el ágora como escenario de asambleas y litigios y el accionar de los nobles sean ya factores que están interviniendo sobre la aldea. Se puede recurrir al arbitraje o no, pero la referencia ya está dada de manera que la aldea empieza a quedar incluida en el marco de la *pólis*.

En cierto modo, esto constituye a mi entender una forma de sinecismo. En efecto, si seguimos la perspectiva aportada por John Bintliff (2006: 23-27; *cfr.* Cap. 4), la inclusión de la aldea de Ascra bajo la órbita de la ciudad de Tespias sería un ejemplo del proceso de unificación a partir del cual un asentamiento se fortalece y termina incluyendo a centros aldeanos menores. El problema de Edwards, como el de otros estudiosos, es la definición de campesino adoptada como punto de partida, en tanto que sólo sería posible utilizar dicho concepto cuando existe una situación de subordinación social y explotación económica del productor rural directo. Si se acepta esta definición, entonces la aldea de Ascra quedaría necesariamente excluida como una situación plausible de ser encuadrada dentro de estos parámetros. Así lo dice el propio Edwards (2004: 166) al sostener que la aldea hesiódica supone un mundo pequeño que "permanece no jerarquizado ni regimentado por el sistema

de la *pólis*, por la necesidad de entregar un excedente a un *basileús* o a una élite". De esto se sigue que, en la perspectiva de Edwards (2004: 68-69), el sinecismo entraña necesariamente una dominación aristocrática que implica un control político al mismo tiempo que una dependencia económica de los labradores (*cfr.* Tandy, 1997: 203-227; 2001). Pero no debe asumirse mecánicamente que la dominación política y la explotación económica son elementos forzosamente correlativos al predominio de la ciudad arcaica controlada por los aristócratas sobre una aldea campesina.

Así pues, Edwards (2004: 69) descarta que la aldea de Ascra, de manera estable, forme parte de lo que denomina la economía política de Tespias, pero supone —aun cuando no parece haber mucha evidencia para esto— que los aldeanos recurrirían a la ciudad, y en especial a los aristócratas, en caso de crisis de subsistencia o desastres naturales. ¿Por qué motivo responderían los *basileîs* a estos pedidos si luego no podrían ejercer ninguna influencia más o menos continua o beneficiosa para ellos? Edwards (2004: 70-71) reconoce la posibilidad del patronazgo como una de las razones que los aristócratas podían tener para intervenir como árbitros en los conflictos. Sin embargo, este patronazgo no se daría como algo individual entre un patrono y su(s) cliente(s) sino de manera institucionalizada, a través del ágora y de las prácticas judiciales que allí tenían lugar. Pero, como bien se sabe, el patronazgo podía implicar un mecanismo que también condujera a la explotación (*cfr.* Gallego y Valdés Guía, 2014: 187-211).

Pero si, como alega Edwards, la búsqueda de soluciones a problemas que no se podían resolver en el marco de la aldea no era algo sistemático que implicase la jurisdicción de Tespias sobre Ascra, sino que dependía del accionar puntual de aldeanos que pondrían en manos de alguien ajeno la posibilidad de arribar a un arreglo para asuntos propios de

la aldea, entonces cabría pensar en la alternativa de que los nobles empezaran a intervenir sobre la aldea por medio de la cooptación de individuos. En tal caso, Perses y Hesíodo ejemplificarían conductas a favor y en contra de los dispositivos que la aristocracia comenzaba a desplegar, produciendo como efecto un proceso de sinecismo que pondría a Ascra bajo el control de Tespias.

Por otra parte, la sugerencia de Edwards (2004: 70) según la cual se recurriría a árbitros externos en virtud de su supuesta imparcialidad no cuadra con la visión de Hesíodo sobre los *basileîs* devoradores de dones que dictan sentencias injustas, sobre lo cual el propio Edwards insiste casi en la misma medida que Hesíodo. Asimismo, esto invalida su argumento en cuanto a la falta de mediación entre Perses y Hesíodo, porque incluso si cabe pensar en imparcialidad en el proceso de arbitraje, de todos modos, de lo que Hesíodo se queja es de haber sufrido un fallo parcial. En definitiva, de manera general podríamos delimitar todo esto como un proceso de subordinación de aldea a la ciudad, que no inhibe su persistencia, y una ruptura de los preceptos de la reciprocidad aldeana, en principio más moral que material.

Como ya vimos, Edwards (2004: 176-184) indica que Hesíodo tiende persuasivamente a hacer desaparecer a la ciudad y a encerrar el conflicto con Perses exclusivamente dentro de la comunidad aldeana como universo íntegro, aislado y autosuficiente. Pero este mismo argumento nos indicaría que los esfuerzos retóricos de Hesíodo por restaurar la integridad, el aislamiento y la autosuficiencia de la aldea lo que en realidad pondrían de relieve sería, precisamente, una especie de efecto reactivo ante lo que ya no es, o está dejando de ser: como bien dice Edwards (2004: 29), los valores de la aldea autónoma constituyen una cosa del pasado.

Para Edwards (2004: 8-19, 80-126, 159-161), pues, Ascra supone un tipo de organización social cuyo grado de

complejidad respecto de la *pólis* se establece a partir de un enfoque comparativo y una escala evolutiva: la aldea sería una forma más simple y menos jerarquizada que preexistiría a la ciudad y su procedencia dataría de la edad oscura, etapa en la que la sociedad aldeana no estatal empezaría a atravesar un "proceso evolutivo", aunque no lineal, que llevaría a la emergencia de sistemas de jefatura más complejos y estados más complejos aún.

Esta percepción del proceso histórico, si bien realiza un aporte relevante al centrarse en la especificidad de la aldea con respecto a otras formas de organización comunitaria, sin embargo, adolece de la dificultad inherente al enfoque evolucionista, que concibe el desarrollo social como una tendencia de menor a mayor en los grados de complejidad, es decir, como una secuencia en la que las formas superiores se afincarían en las inferiores a partir de las cuales evolucionarían. Pero, en rigor, el punto a considerar radica en el tipo de lógica social que, en el contexto de la Grecia arcaica, implican los diferentes tipos de comunidad. En este sentido, la diferencia entre la aldea y la sociedad de jefatura, por un lado, y entre la aldea y el estado-*pólis*, por otro, reside en la novedad radical que supuso la emergencia de la ciudad-estado articulada sobre una lógica política, más allá de la persistencia de las aldeas y los sistemas de jefatura, cuya lógica de base remitiría a las relaciones de parentesco como organizadoras del funcionamiento del orden social (*cfr.* Cap. 8; Gallego, 2005: 22-34; 2009: 42-63).

En efecto, Edwards (2004: 80-126) interpreta que la aldea descripta en *Trabajos y días* aparece como una comunidad equilibrada que no depende de agentes externos. Esto implica un modo de organización social centrado en la reciprocidad generalizada del hogar y la reciprocidad equilibrada de la aldea, pero que empezaba a verse desafiado por la emergencia de la *pólis* liderada por los aristócratas

(los *basileîs dorophágoi*) que impondrían una reciprocidad negativa desde el punto de vista aldeano.[12] Los lazos de reciprocidad y las relaciones de vecindad aldeanas tenían gran relevancia y centralidad para la correcta gestión del *oîkos* (Edwards, 2004: 89-102). Si bien en el poema el rol del hogar parece eclipsar el papel de la aldea, la importancia asignada a los vecinos pondría de relieve el problema de las necesidades que sobrepasan al hogar, que en este caso se resolverían en el marco de una reciprocidad equilibrada. Pero existían, además, otros valores normativos estrictos para configurar las relaciones entre los aldeanos. El trabajo, según lo dispuesto por los dioses, era uno de ellos, y el que no hacía sus labores adecuadamente era mal visto por sus vecinos, porque seguramente podía caer en indigencia teniendo que recurrir a la mendicidad como modo de subsistencia (*Trabajos y días*, 311-319). En estos casos, los aldeanos prósperos buscarían restringir la reciprocidad y el propio Hesíodo destacaba que nada habría de darle a su hermano Perses, que formaría parte precisamente de este grupo mal visto por los aldeanos (vv. 391-400; Edwards, 2004: 98-100).

La base de este proceso vendría dada, como dice Edwards (2004: 173-175), por la diferenciación interna de la propia aldea entre el granjero próspero y el pobre: Hesíodo sería parte del sector acomodado que se separaría del sector empobrecido representado por Perses. Éste desearía que la reciprocidad le permitiera seguir obteniendo su subsistencia de manera adecuada a sus necesidades, para lo cual debería recibir del sector acomodado la asistencia necesaria. Aquel, en cambio, desearía marcar distancias con el sector empobrecido para no tener que consumir su riqueza mediante

12 El accionar de los *basileîs dorophágoi* se correspondería con la reciprocidad negativa estudiada por Gouldner (1960: 172). *Cfr*. van Wees (1998), sobre el uso de estas nociones para la Grecia antigua.

los mecanismos impuestos por las formas de la reciprocidad balanceada. La ruptura no empezaría en las pautas de reciprocidad sino en la homogeneidad aldeana, debido a lo cual Perses recurriría a los *basileîs* para modificar su situación.[13] En este contexto, el autor planteará la posibilidad de una aldea con rasgos campesinos:

> Quizás observemos en *Trabajos y días* el comienzo en forma embrionaria de una sensibilidad distintivamente "campesina" sobre la integridad de la frontera aldeana y las obligaciones que interconectan a aquellos que viven dentro de esa frontera, una sensibilidad que ha surgido en respuesta directa a la presión ejercida sobre Ascra por los reyes de Tespias. (Edwards, 2004: 175)

Esto último nos reconduce al punto de partida conceptual adoptado por Edwards a raíz del cual rechaza la categoría de "campesino" (*peasant*) como noción pertinente para dar cuenta de la situación de Hesíodo. Todo esto se encuadra en un debate más amplio sobre lo excepcional de la posición de los labriegos helénicos con respecto a la generalidad de las sociedades agrarias. Es evidente que la definición de campesino usada condiciona la opción analítica de cada autor al explicar la situación de los pequeños propietarios griegos.[14] En este sentido, estamos de acuerdo con Ellen Meiksins Wood (1983: 8-9) en que no es para nada un inconveniente tener que redefinir las categorías de análisis en

---

13 Edwards (2004: 82) toma de Sahlins (1977: 206-214, 230-239) los conceptos de *reciprocidad generalizada* (en el hogar) y *balanceada* (en la aldea) para caracterizar la situación aldeana planteada en *Trabajos y días*.

14 *Cfr*. Cap. 5. Respecto de las controversias suscitadas en torno de la noción más conveniente para categorizar a los labriegos helénicos, con más detalle, *cfr*. Gallego (2001a; 2007b; 2009: 181-192; 2012).

función de las condiciones específicas del mundo griego.[15] La propia noción de "granjero" (*farmer*) usada por Edwards a cambio de la de "campesino" también necesitaría ser redefinida para su aplicación a la Grecia antigua, pues se trata de un concepto que ha adquirido una significación precisa en relación con la situación de la moderna granja familiar, que se presenta más como una unidad empresarial orientada a un mercado capitalista que como una economía doméstica organizada para la subsistencia.[16]

Por ende, si se toman las definiciones operativas como ideas canónicas y rígidas parece entonces no haber posibilidades de encuadrar al labriego helénico dentro de la categoría de campesino. Pero ya Moses Finley (1974: 132) señalaba la alternativa de un campesinado no sometido a explotación a raíz de la excepcionalidad histórica que significó su incorporación a la comunidad política de la ciudad-estado. En este punto preciso las diferencias entre mi interpretación y la de Edwards resultan cruciales: el labrador hesiódico puede perfectamente ser considerado un campesino a condición de que, por un lado, no se incluya la dependencia política y económica con respecto a una élite como una de las notas distintivas de su definición; y, por el otro, no se explique el sinecismo, por medio del cual la aldea de Ascra queda integrada dentro de la comunidad más amplia de la *pólis* de Tespias, como una subordinación de los labradores a la clase aristocrática.

---

15 Para Wood, la redefinición constante a la que debe someterse la categoría de *campesino* no significa un inconveniente para su uso, sino que remite a lo que constituye la diferencia específica del campesino ático respecto de los campesinos de otras sociedades a partir de su excepcional condición política y militar. La ciudadanía del pequeño propietario ateniense redujo realmente la necesidad de intensificar el trabajo porque limitó la producción de excedentes de una manera desconocida por otras sociedades campesinas (*cfr*. Wood, 1988: 51-63).

16 *Cfr*. Galeski (1971: 122; 1977: 45-131, 207-266); Bennett (1980); Ellis (1993: 3-16, 276-277). Para el mundo antiguo, ver Finley (1974: 145), que cita a Galeski, y Wood (1983: 8), que sigue a Finley.

Varios autores han planteado que el surgimiento de la *pólis* se produjo desde el principio sobre un fundamento más igualitario, y que la distancia entre aristócratas y labradores debió ser más estrecha y menos marcada que lo que muchas veces se ha creído. Kurt Raaflaub (1996: 150-153) hace hincapié en la importancia de los plebeyos en el ejército como prueba de la base igualitaria sobre la que se construyó la *pólis*. Eric Robinson (1997: 65-73) plantea que el igualitarismo griego se percibe en la participación del pueblo en el gobierno y en el ejército que se observa tanto en las fuentes literarias arcaicas cuanto en los usos funerarios, la escritura de las leyes y el proceso de colonización, que muestran la propagación de conceptos y prácticas equitativos. Como vimos, para Mait Kõiv (2002) fue la aristocracia la que buscó acotar el poder del pueblo derivado de su inclusión temprana junto a la élite en el gobierno y el ejército de las comunidades de la edad oscura (*cfr.* Cap. 4).[17] A este respecto, y a pesar de la incipiente diferenciación social dentro de Ascra, dice Edwards:

> El testimonio de *Trabajos y días* sugiere que la ideología del *mésos* preserva los valores y el igualitarismo de las aldeas, provenientes de la edad oscura, que precedieron el desarrollo de la *pólis*. Además, los propios *mésoi* son sin duda los herederos de los aldeanos anteriores, que a través de las generaciones, de algún modo, triunfaron en defender su posición contra la presión que la élite de la *pólis* fue capaz de ejercer para vincularse con ellos. (Edwards, 2004: 126)[18]

---

17 *Cfr.* Starr (1977: 123-128), Murray (1981: 48-67), Gschnitzer (1987: 53-58), Donlan (1997), Raaflaub (1997; 2004a), Cantarella (2003: 120-142) y McInerney (2004).

18 Balot (2001: 70-73) plantea que, a diferencia de la codicia de la élite homérica, Hesíodo encarna el ideal igualitario de los labradores medianos y expresa su crítica a los *basileîs* en *Trabajos y días*, 40: "No saben cuánto es la mitad (*hémisy*) más que el todo". El autor destaca que "mitad" tiene

En la medida en que la ideología del *mésos* o propietario mediano tiene su punto de partida en el labrador de la comunidad aldeana autónoma, la imagen igualitaria con que se suele caracterizar al estado griego se explicaría en parte por el hecho de que la *pólis* conservó hasta cierto punto esta base aldeana. Si Victor Davis Hanson (1995: 182) puede hablar de una ideología comunitaria unificadora a partir del extendido igualitarismo agrario derivado de la aparición y ampliación de una clase de *mésoi*, o si Ian Morris (1996; 2000: 109-168) puede postular un "principio fuerte de la igualdad" ligándolo a los *mésoi* como comunidad de labradores medianos, es porque lo que se unifica con la formación de la *pólis* nos conduce decididamente a la aldea. En este punto, el desarrollo de la *pólis* no debería reducirse a la dominación de los aristócratas sobre las aldeas de labradores sino que habría que considerar decididamente cuánto del carácter igualitario de la aldea se traspasa al estado griego. Sin embargo, esto no inhibe que durante la formación de la *pólis* por sinecismo de las aldeas no se produjeran procesos de subordinación de estas con respecto a la ciudad (*cfr.* Cap. 5) y de una parte de los labradores con respecto a los aristócratas. El capítulo siguiente explora esta última posibilidad revisando nuevamente la situación descripta en *Trabajos y días* de Hesíodo y retomando la interpretación de Edwards ya comentada sobre la diferenciación socioeconómica incipiente entre labradores acomodados y empobrecidos que presentaría la Ascra hesiódica.

aquí un sentido similar a "parte igual" y que esto va a aparecer adaptado en la concepción de Aristóteles de la distribución justa en el marco de la *pólis*.

Capítulo 7

La aldea de Ascra y los aristócratas

La formación de la *pólis* en la Grecia egea es el resultado de un proceso de sinecismo a través del cual un conjunto de comunidades aldeanas termina aglutinándose en torno a un centro urbano que, más allá del grado de urbanización que adquiera, se instituye como núcleo político único de la nueva entidad (*cfr.* Gallego, 2005: 22-34; 2009: 31-63). Ya hemos tenido oportunidad de analizar la perspectiva que al respecto plantea John Bintliff en relación con los orígenes y la morfología estructural de la organización que este autor interpreta a partir del modelo de la *pólis* normal (*cfr.* Cap. 4). Ahora bien, ¿de qué modo determinados centros llegaron a dominar a pequeñas aldeas, transformándolas en comunidades dependientes?

Bintliff (1994; 1999c; 2002a; 2006a) señala que generalmente la subordinación ocurrió en la época arcaica y que si bien a veces pudo concretarse de manera pacífica, en la mayor parte de los casos habría sucedido por la fuerza. En el proceso de formación de la *pólis*, comunidades más grandes habrían sometido a las pequeñas a partir de una suerte de ventaja relativa heredada de la época oscura, derivada

justamente de una diferencia de tamaño que sería determinante. Esta situación puede documentarse arqueológica y literariamente para el caso de la *pólis* de Tespias y la aldea (*kóme*) de Ascra, en el que la primera termina por absorber a la segunda. En lo que sigue me concentraré sobre todo en la evidencia que brinda el poema *Trabajos y días* de Hesíodo respecto de la relación entre Ascra y Tespias en lo concerniente al papel de las formas de subordinación personal del campesinado y la configuración del poder político de la aristocracia durante el surgimiento de la *pólis*. En efecto, en pleno arcaísmo, cuando Hesíodo compone sus poemas, Ascra se hallaría inserta en un proceso de integración en el espacio de influencia de Tespias, cuestión que trataremos de dilucidar en lo que sigue.[1]

Una extendida interpretación de *Trabajos y días* ha insistido en que Hesíodo daría cuenta de una crisis agraria a partir de una situación de pauperización y endeudamiento de los labradores, que a lo largo de la era arcaica terminarían cayendo en dependencia con respecto a la aristocracia.[2] Otra perspectiva ha hecho hincapié en que Hesíodo sería el prototipo del agricultor hoplita cuya presencia implicaría un retroceso de la aristocracia ante el avance de la clase de los labradores autónomos,[3] que empezarían a reclamar mayores prerrogativas dentro de las *póleis* nacientes.[4] Pero

1 Sobre la evolución de las comunidades aldeanas griegas, *cfr.* Donlan y Thomas (1993), desde la prehistoria hasta la edad del hierro. Ver asimismo van Effenterre (1983), Lévy (1986) y Hansen (1995b).

2 *Cfr.* Francis (1945), Redfield (1956: 105-142), Éd. Will (1957), Detienne (1963: 15-27), Walcot (1970: 94-117), Austin y Vidal-Naquet (1986: 65-68), Fernández Ubiña (1977: 86-91), Gschnitzer (1987: 73-81), Mossé (1984: 97-99), Perysinakis (1986), Tandy (1997: 132-135, 203-234; 2001b) y Thomas y Conant (1999: 144-161).

3 Aunque esto último no se observa claramente en *Trabajos y días*, esta es la suposición de diversos autores, *e.g.* Bintliff (1994: 224; 1999c: 51), Osborne (1998: 176-177) y Edwards (2004: 76).

4 *Cfr.* Nussbaum (1960), Er. Will (1965), Murray (1981: 39, 48, 67), Bintliff (1994: 224-230; 1999c: 51-55) y Hanson (1995: 91-126).

existe un problema con estos dos puntos de vista que dificulta la comprensión de los vínculos que comienzan a tejerse entre Tespias y Ascra: en ambos casos se considera a los labradores como una clase con una conducta unívoca, más allá de que se reconozca a veces las posibles diferencias entre sectores más acomodados y otros grupos menos prósperos de la aldea. En función de esto, vamos a analizar aquí qué es lo que *Trabajos y días* puede aportanos respecto del funcionamiento interno de la aldea, de modo que podamos comprender más cabalmente cuáles serían los efectos que estarían generando los *basileîs* al comenzar a intervenir en asuntos que a priori serían de incumbencia estrictamente aldeana.

Un plano de la existencia social aldeana que se percibe de entrada, entre las verdades que Hesíodo (*Trabajos y días*, 10-41) pretende hacer conocer a Perses, remite a dos tipos de *éris*:[5] la primera engendra la guerra (*pólemos*) y la discordia (*dêris*); la segunda, en cambio,

> ... despierta para el trabajo (*érgon*) incluso al holgazán. Pues tiene necesidad de trabajo cualquiera que ve a otro rico (*ploúsios*), que está bien dispuesto para cultivar, plantar y disponer bien el hogar (*oîkos*): el vecino (*geíton*) emula (*zeloûn*) al vecino que está bien dispuesto para la riqueza (*áphenos*); esta es una Eris buena

5 Respecto de las ambigüedades de *éris* referidas a las contradicciones del mundo humano, *cfr*. Gagarin (1990). Sobre la naturaleza de su duplicidad, *cfr*. Mezzadri (1989), Loraux (1997: 87-89) y Martin (2004). Para Clay (2003: 6-8, 78) la existencia de dos tipos de *éris* obedece a una cuestión de enfoques diferentes: desde el punto de vista de los dioses habría una sola; desde la perspectiva de la humanidad habría dos. En su reciente y completo análisis sobre la *éris* en Hesíodo, Thalmann (2004: 362-387) señala el carácter a un tiempo constructivo y destructivo que ella entraña, en la medida en que la rivalidad puede tanto integrar como fragmentar la sociedad. Zarecki (2007) indica que, en *Trabajos y días*, Pandora y la buena *éris* cumplen una función semejante ligada al advenimiento del trabajo como pauta de vida social y como forma de ganarse la vida, el *pónos* ligado al *érgon*.

> (*agathé*) para los mortales. El ceramista está celoso (*koteîn*) del ceramista, el artista del artista, el mendigo envidia (*phthoneîn*) al mendigo y el aedo al aedo. (*Trabajos y días*, 20-26)

Así pues, el vecindario rural comporta una comunidad atravesada por la rivalidad entre semejantes, en tanto que sólo es posible la emulación si se poseen condiciones similares para imitar a aquellos cuya capacidad y riqueza se envidian. Para Paul Millett (1984: 93-103), Ascra sería una aldea de campesinos independientes cuyas conductas estarían regidas por un individualismo extremo compatible en buena medida con el comportamiento que George Foster (1965) asociaba con la "imagen del bien limitado". Anthony Edwards (2004: 1, 7, 91-92) destaca que la buena *éris*, siempre y cuando generara una emulación entre unos aldeanos y otros, sería la que permitiría que los agricultores pobres pudieran seguir el ejemplo de los acomodados. Pero Edwards (2004: 111, 116 y 164) también pone de relieve que al mismo tiempo la *éris* organizaba las relaciones entre los labradores prósperos en competencia permanente por obtener riqueza y reconocimiento social. Esto parece revelar una dicotomía derivada del principio de apropiación privada: "lo que está en el *oîkos* guardado al hombre no le preocupa; mejor que esté en casa (*oíkoi*), pues lo de afuera es dañino" (*Trabajos y días*, 364-365).[6]

La competencia en el trato cotidiano entre los campesinos no suponía relaciones necesariamente conflictivas entre ellos, aunque por supuesto podían producirse: "El mal vecino (*kakòs geíton*) es una calamidad, el bueno (*agathós*), en

6 *Cfr.* Hesíodo, *Trabajos y días*, 31: *éndon*. Teofrasto, *Caracteres*, 4.6, parece indicar algo similar cuando plantea que el rústico (*ágroikos*) tiene más confianza en sus criados y jornaleros que en los amigos y parientes, dando a entender que existiría en él una preferencia por los lazos dentro del *oîkos* en detrimento de lo externo.

cambio, una gran ventaja. Tiene en suerte un tesoro el que tiene un vecino bueno (*esthlós*); ni un buey se perdería si no fuese malo el vecino" (*Trabajos y días*, 346-348). La *éris* conllevaba pues una rivalidad que reafirmaba el individualismo a la vez que ponía de relieve sus potenciales fuentes de conflictividad.[7]

Pero existía también otro plano de configuración de los vínculos aldeanos a partir de los dispositivos de reciprocidad entre vecinos que posibilitaban lograr una sociedad en equilibrio por medio de redistribuciones periódicas dentro de la comunidad.[8] Para Hesíodo (*Trabajos y días*, 353) se trata de "ser amigo del que es amigo (*tòn philéonta phileîn*)". Las referencias a la buena *éris* como factor dinámico de la rivalidad y la *philía* como base de las prácticas de reciprocidad entre vecinos colocan, pues, a estos dos principios en un contexto aldeano.

Como ya vimos, las relaciones de buena vecindad con los aldeanos tenían para Hesíodo gran relevancia y centralidad para la correcta gestión del *oîkos*. Y lo mismo ocurría con los vínculos de reciprocidad: "Mide bien lo que tomas prestado del vecino, y devuélvele (*apodoûnai*) bien, en la misma medida, e incluso más si puedes, para que después, si vuelves a tener necesidad, lo encuentres seguro" (*Trabajos y días*, 349-351).[9] Es claro que en ocasiones las necesidades que no se satisfacían dentro del *oîkos* se resolvían a través de intercambios recíprocos con los demás aldeanos (vv. 354-360), para lo cual el poeta recomendaba dar asistencia a quien

---

7 *Cfr.* Walcot (1970: 87-92), Vernant (1977), Jones (1984; 2004: 56-57), Bravo (1985) y Hanson (1995: 99-102).

8 Sobre la reciprocidad en la aldeas campesinas griegas, *cfr.* Murray (1981: 56-67), Millett (1984: 100-103; 1991: 28-39, 45-52, 74-75), Gallant (1991: 143-158), Tandy (1997: 203-227) y Edwards (2004: 92-102).

9 Teofrasto, *Caracteres*, 4.14; 10.13 (*cfr.* 27.10; 30.10), y Menandro, *Díscolo*, 456, 505, 914, 916, 922-923, 928, también hablan del préstamo en el ámbito rural. *Cfr.* Nagle (2006: 35-36).

estuviera dispuesto a retribuirla. Así, el lenguaje hesiódico es tributario de una racionalidad reciprocitaria tramada por los lazos que regían el *oîkos*, hecho que determinaba a su vez el intercambio equitativo de dones entre los vecinos de la aldea (vv. 342-360).

Ahora bien, en el contexto de unos vínculos aldeanos que comportaban la configuración de una comunidad atravesada por las fuerzas centrífugas de la rivalidad entre vecinos a la vez que cohesionada por las fuerzas centrípetas de la reciprocidad entre semejantes (*cfr*. Sahlins, 1977: 110-115), ¿de qué modo los *basileîs* consiguieron penetrar en este entramado social y empezaron a ejercer su liderazgo, si no fue por la fuerza sino pacíficamente que se convirtieron en referentes, al menos judiciales, para la regulación de los conflictos aldeanos?

En la aldea hesiódica se perciben formas de diferenciación que parecen haber empezado a cristalizar en pautas concretas de segregación de un sector de la comunidad, lo cual alude a la existencia de aldeanos empobrecidos. Si en un plano general Hesíodo aconsejaba "no reprochar al hombre la funesta pobreza (*penía*) que el alma devora, don de los siempre bienaventurados" (*Trabajos y días*, 717-718; *cfr*. 327, 393-395, 715-716; Loraux, 2003: 64-65), sin embargo, esto debía darse dentro de los límites impuestos por la obligatoriedad de reciprocar y la rivalidad entre vecinos. Esto es lo que se desprende de su amonestación a Perses:

> Pues tal vez dos o incluso tres veces conseguirás algo, pero si aún te angustias (*lypeîn*) [*i.e.* si persiste el hambre], no conseguirás nada; dirás muchas palabras vanas, pero inútil será el campo de las palabras. Te exhorto a preocuparte de las obligaciones (*khreía*) y a ponerte a buen recaudo del hambre (*limós*). (*Trabajos y días*, 401-404)

Las desgracias que acarreaba la indigencia se derivarían del hecho de no realizar las faenas rurales adecuadamente (*Trabajos y días*, 300-317). En efecto, el rechazo de la pobreza que manifiesta Hesíodo se asocia explícitamente a la figura de Perses en la medida en que este rehúye del trabajo duro pero, a pesar de ello, pretende participar de las redes de reciprocidad para conseguir su subsistencia (vv. 388-400). Aunque no censuren la pobreza en sí misma, sino la indolencia de quien no está bien dispuesto para trabajar y busca sus medios de vida a través de pleitos para apropiarse de lo ajeno, los aldeanos acomodados parecen discriminar negativamente al labrador pobre por ser un mendigo incapaz de saldar sus obligaciones con el prójimo.[10]

Pero, como ya adelantamos, esta discriminación del supuesto indolente respecto del trabajo connota en realidad una situación en la que ya se ha esbozado una diferenciación entre labradores prósperos y empobrecidos: los primeros, con capacidad para desplegar su accionar según las pautas de rivalidad y reciprocidad con sus semejantes, es decir, los demás granjeros prósperos; los segundos, con restricciones para insertarse en las formas de emulación que habilitaban tanto la competencia como el intercambio recíproco con los que se reconocían como iguales. Hesíodo es terminante al respecto: "Dar al que da y no dar al que no da; cualquiera da al dadivoso (*dótes*), pero nadie da al avaro (*adótes*)" (*Trabajos y días*, 354-355). Desde una perspectiva ético-moral, es factible que la referencia ya vista al *esthlós* en contraposición al *kakós* (vv. 346-348; *cfr.* 213-216) aluda a las diferentes cualidades inherentes, respectivamente, al labrador próspero y al empobrecido, en la medida en que en *Trabajos y días*, como reconoce Walter Donlan (1999: 50),

10 Una crítica semejante parece plantearse en Eurípides, *Suplicantes*, 894-895: el pendenciero suele ser odioso para los ciudadanos así como para los forasteros.

esthlós parece haber adquirido ya un sentido técnico ligado al poder que obtenía alguien que prosperaba social y económicamente.

Hesíodo sería parte de los granjeros acomodados que se separarían del sector empobrecido representado por Perses. Este desearía que la reciprocidad le permitiera obtener su manutención de un modo acorde a sus necesidades, para lo cual debería recibir del sector próspero la asistencia necesaria. Aquellos desearían, en cambio, marcar distancias con el grupo empobrecido para no tener que consumir su riqueza mediante los mecanismos impuestos por las formas de la reciprocidad balanceada.[11] La ruptura en la reciprocidad entre la parte acomodada y el sector empobrecido obedecería, pues, a un deterioro en la homogeneidad social de la aldea. En este contexto, Perses ha comenzado a recurrir a los *basileîs* para modificar esta situación, en función de lo cual parece echar mano a ciertas prácticas vigentes a comienzos de la edad del hierro a través de las cuales se concretarían los vínculos entre los *basileîs* y otros individuos o grupos. Para plantear esta cuestión es preciso que nos detengamos en cómo se caracteriza la relación de los *basileîs* de Tespias con los aldeanos de Ascra, y en particular con el grupo al que pertenecería Perses. El único pasaje del poema de Hesíodo en que se vincula a Perses directamente con los *basileîs* es el que, en el inicio de *Trabajos y días*, pone en claro los motivos de la disputa entre ambos labradores en el seno de la aldea de Ascra:

> Perses, guárdate esto en tu ánimo, y que Eris la que goza con el mal no desvíe tu voluntad del trabajo, por observar las disputas (*neíkea*) y estar atento al ágora. Pues poco es el cuidado por disputas y asambleas

11 *Cfr*. Edwards (2004: 82) y Sahlins (1977: 206-214, 230-239).

> (*neíkea t' agoraí te*) para quien no tiene almacenada en casa (*éndon*) a su debido tiempo la abundante subsistencia, que la tierra produce, el trigo de Deméter. Habiéndote saciado de este podrás iniciar disputas y pelea (*neíkea kaì dêris*) por posesiones ajenas. Pero ya no podrás por segunda vez actuar así; resolvamos aquí (*aûthi*) la disputa con rectas sentencias (*itheîai díkai*), que por venir de Zeus son mejores. Pues de hecho ya dividimos la herencia (*klêros*), pero muchas otras cosas apropiándote (*harpázon*) trataste de llevarte (*ephóreis*) honrando en grande (*méga kydaínon*) a los reyes devoradores de regalos (*basileîs dorophágoi*), quienes desean dictar sentencia (*díkassai*) en este litigio (*díke*). (*Trabajos y días*, 27-39)

El encuadre de este pasaje nos remite a los dos tipos de *éris* antes indicados, haciendo hincapié en las consecuencias funestas que acarrea la *éris* reprochable. La concreción de esta *éris* no ocurre entre quienes rivalizan como labradores en condiciones de semejanza, en el espacio de una práctica agraria en común, sino en el ágora, el lugar de las disputas y las asambleas en el que la capacidad de pronunciar sentencias es un atributo de los *basileîs*.[12] Como señala Edwards (2004: 177), el "aquí" (*aûthi*) en el que Hesíodo pretendería resolver la disputa remite al universo social y moral de la aldea. Sin embargo, Perses operaría ya en el marco específico de la lógica del ágora,[13] cuyas prácticas conocería no sólo por observación sino también por implicación personal. En efecto, Perses esperaría obtener ventajas de los

12 Loraux (1997: 20) señala que Hesíodo traza una clara equivalencia entre *agorá* y *neîkos*, el lugar del debate y el conflicto, respectivamente, ambos como encarnación lamentable de la mala *éris*. *Cfr*. Clay (2003: 33).

13 Hesíodo, *Trabajos y días*, 29-30, 280, 402, 688: *agorá*, *agoreúo*; vv. 29-30, 33, 35, 332, 716: *neîkos*, *neikeío*; vv. 189, 222, 227, 240, 269, 527: *pólis*.

grandes honores que parece haber estado dispensado a los *basileîs*, quienes podían dictar sentencia en caso de que la disputa se dirimiera en el ágora. En el vocabulario preciso de los versos 35-39 se hallan, a mi entender, los elementos que permiten pensar las relaciones de subordinación personal que unirían a aldeanos empobrecidos con los *basileîs*, así como el poder político que estos acumularían en el proceso de configuración como élite de la *pólis* en formación.

¿A qué obedecería este deseo de los *basileîs* de dictar sentencia en esta disputa? El funcionamiento judicial que se vislumbra en Hesíodo no parece ser distinto del que se puede observar en la descripción del escudo de Aquiles en *Ilíada* (18.497-508; *cfr.* Cap. 8). Técnicamente hablando, el verbo *dikázein* consignado en ambos poemas nos sitúa en el contexto de una práctica judicial bien conocida en la Grecia arcaica. Se debate en qué consistiría exactamente esta capacidad de dictar sentencia implicada en el término.[14] Pero no cabe duda de que el procedimiento se hallaba prácticamente monopolizado por los *basileîs*, cuya función en *Trabajos y días* parece ceñirse a un rol estrictamente judicial con una jurisdicción limitada en relación con la aldea de Ascra, que algunos interpretan como una atribución sometida a la voluntad de los litigantes de recurrir a un arbitraje en caso de no poder llegar a un acuerdo.[15]

---

14 Según Thür (1996), la base del sistema consiste en el juramento; cuando uno de ellos es incuestionablemente aceptado la disputa termina. Los líderes tienen la autoridad exclusiva para pronunciar las fórmulas correctas para los juramentos. *Contra*, Gagarin (2005: 86-90; *cfr.* 1986: 19-50): el debate y el diálogo conducen gradualmente a clasificar y resolver el problema, con la satisfacción o por lo menos la aquiescencia de todos los interesados. Así, aunque los litigantes plantearan de entrada sólo una simple cuestión de hecho, es probable que otros temas pronto entraran en el debate y que pudiera llegar a formularse una considerable variedad de propuestas para la solución de una disputa. Ver Farenga (2006: 133-141) con respecto al juramento como modo de prueba.

15 *Cfr.* Gagarin (1973; 1986: 19-35; 1992), Millett (1984: 91-92), Edwards (2004: 64-73) y Farenga (2006: 162).

¿De dónde procedería esta autoridad judicial de los *basileîs*? La explicación habitual ha sido que la administración de justicia era una de las atribuciones importantes del liderazgo y que por eso el *basileús* tendría el control de la *thémis*, concebida tanto como justicia de origen divino proveniente de Zeus —simbolizada en el cetro—, cuanto como derecho poco formalizado asociado a un conjunto de reglas consuetudinarias transmitidas oralmente.[16] Por otra parte, existía en el plano de lo público una implicación recíproca entre el ágora y la *thémis*; por eso, Temis como personificación divina era quien convocaba y disolvía las asambleas.[17]

Para Dean Hammer (2002: 127-143), la *thémis* entrañaba una dimensión performativa ligada a la configuración de un campo político para la toma de las decisiones plebiscitarias de la comunidad. Esto supuso una modificación del liderazgo carismático tradicional, a medida que la autoridad de la élite aristocrática comenzó a organizarse bajo el principio de la "colegialidad", en el marco de asambleas de la comunidad en las que se plebiscitaban las decisiones. En este contexto asambleario, la *thémis* actuaría como el operador de la reciprocidad entre los actores políticos, posibilitando de este modo la existencia de un espacio público.

Por su parte, Vincent Farenga (2006: 119-125) ha argumentado que en el terreno político la *thémis* expresaba la fuerza elocutiva de un acto de habla destinado a persuadir, lo cual implica destacar la autoridad y el estatus de los *basileîs* con respecto a los demás. Para el autor, esto justificaría sus prerrogativas para hablar en las asambleas y se asociaría con su papel como centro de las relaciones del intercambio

16 Sobre la *thémis*, *cfr*. Harrison (1912: 482-485), justicia de origen divino; Havelock (1978: 135-137), derecho poco formalizado. Para un balance crítico de las diferentes perspectivas, *cfr*. Hammer (1998: 16-19; 2002: 115-127).

17 Homero, *Ilíada*, 20.4-6; 11.807; *Odisea*, 2.68-69. *Cfr*. Harrison (1912: 482) y Tandy (1997: 142-144).

redistributivo, permitiéndoles reclutar seguidores a quienes les conferían recompensas siempre que reconocieran su autoridad. En los poemas hesiódicos esta capacidad para decidir la justicia (*diakrínein*, *krínein*),[18] que en ciertos pasajes se equipara con el sentido de repartirla o distribuirla de manera reciprocitaria (*nemeîn*, *didónai*),[19] es la que caracteriza a los *basileîs* que ejecutan las *thémistes* en el ágora mediante sus sentencias, que pueden ser consideradas rectas o torcidas (*itheîai díkai*, *skoliaí díkai*).[20]

Para Gagarin (1974: 104, 106 n. 6, 109-110), este arbitraje implicaba el pago de tasas judiciales por parte de los litigantes. En efecto, según la descripción del escudo de Aquiles ya citada, cada contendiente tenía que depositar una suma similar que luego se daba a aquel que entre los *basileîs* emitía la sentencia aceptada por los litigantes. Ahora bien, en la configuración del vínculo personal entre un labrador como Perses y los *basileîs*, este mecanismo podría ser la causa de su indigencia, o al menos de una mayor pobreza (*cfr.* Thomas y Conant, 1999: 155-156). Pero, como indica Edwards (2004: 41), el pasaje hesiódico no es indubitable al respecto. ¿En qué consistía, pues, esa acción de "honrar en grande" (*méga kydaínon*) que ligaba a Perses con los *basileîs*? ¿Qué papel cumplían los regalos en la configuración del vínculo?

El término clave para comprender el lazo de subordinación entre Perses y los *basileîs* es *kydaínon*, que hemos vertido como "honrar". Gagarin (1974: 109-110) ha indicado que el sentido de "halagar" con un tono peyorativo o irónico que se ha propuesto en ocasiones no se aplica para nada, puesto

---

18 Hesíodo, *Teogonía*, 85: *diakrínein*; *Trabajos y días*, 35: *diakrínein*; 221: *krínein*.

19 Hesíodo, *Trabajos y días*, 224: *nemeîn*; 225: *didónai*.

20 Hesíodo, *Teogonía*, 86: *itheîai díkai*; *Trabajos y días*, 9: *ithýnein thémistas*; 36: *itheîai díkai*; 194: *mýthoi skolioí*; 219, 221: *skoliaí díkai*; 225-226: *itheîai díkai*; 230: *ithydíkes*; 250: *skoliaí díkai*; 262, 264: *skoliaí díkai*; 263: *ithýnein díkas*.

que no existe registro de un uso semejante del término.[21] Por otra parte, el verbo *kydaínein* asociado al sustantivo *kŷdos* nos remite a un vocabulario preciso que es necesario considerar, puesto que *kŷdos* implica una fuerza mágica que los dioses dan o quitan a reyes o guerreros en el momento de la guerra. En Homero el epíteto *kydiáneira*, "que da gloria a los hombres", aparece asociado al ágora (*Ilíada*, 1.490) así como a la batalla (*mákhe*: *Ilíada*, 4.225; 6.124; 7.113; 8.448; 12.325; 13.270; 14.155; 24.391).[22] Por ende, en relación con los *basileîs* el término comporta un sentido preciso que remite a dos de los planos fundamentales en los que se desarrollaba su actividad pública: la contienda discursiva política y el combate militar. De este modo, *kydaínein*, que en principio significa dar fuerza y brillo, termina por adquirir el sentido de honrar. En el caso de *Trabajos y días*, el término podría dar cuenta de la actividad en el ágora a partir de la cual los miembros de la élite obtendrían una gloria que iba acompañada de la recepción de regalos que conferían honor y renombre.

Pero aun cuando la práctica judicial implicara la entrega de presentes conforme a lo ya indicado a partir de la escena del escudo de Aquiles, podría suceder que la gloria y los regalos que Perses daba a los *basileîs* obedecieran a otra forma de articulación entre estos y los aldeanos. En las últimas décadas se ha aceptado mayoritariamente la conceptualización de los *basileîs* a partir de la noción de *big-man*.[23] Como plantea Vincent Farenga (2006: 43): "Es probable que sea mejor para nosotros concebir el liderazgo en la temprana edad del hierro conforme a un espectro de desarrollo que va desde el jefe de aldea al *big-man* y al cacique, con muchos

21 *Cfr.* Liddell y Scott (1996): *s.v. kydaíno*; ver también Tandy y Neale (1997: 54, 68) y Clay (2003: 35).

22 Benveniste (1969: 57-74) y Chantraine (1968-80): *s.v. kŷdos*. *Cfr.* Collins (1998: 49-51) y Kurke (1993: 131-133).

23 *Cfr.* Sahlins (1963) y Johnson y Earle (2000: 203-241); ver también Earle (1997): *s.v. big-man society*.

líderes combinando características de dos cualesquiera de estos tipos etnográficos”.[24]

La relación personal entre Perses y los *basileîs* pudo haberse construido sobre la base de los lazos que estos últimos, en su rol como *big-men* y/o caudillos, articulaban con sus seguidores. Pero *Trabajos y días* trasluce un contexto más complejo porque Perses no sería un “seguidor” que formase parte del grupo más estrecho de un líder sino alguien que pertenecía a un aldea en la que una parte de sus miembros, forasteros respecto de Tespias, estaría empezando a integrarse dentro de la órbita de poder de los *basileîs.*[25] Si bien esta relación no se presenta organizada a partir de un *basileús* individual sino de un conjunto que aparece operando ya como una clase, de modo hipotético se puede suponer que, precisamente por la laxitud de los lazos con los líderes tespios, Perses podría haber desarrollado vínculos individualizados con diferentes *basileîs* por separado, a cada uno de los cuales el aldeano honraría con regalos en reciprocidad por sentencias favorables en las disputas, o asistencia en caso de crisis de subsistencia u otras formas de ayuda que Perses ya había obtenido o esperaba obtener.

De todas maneras, el uso del plural *basileîs* en *Trabajos y días* y *Teogonía,* así como en varios pasajes de *Odisea,* atestiguaría la conformación de una aristocracia, cuya presencia sería un indicio más que plausible del desarrollo de la *pólis* como comunidad política unificada.[26] Sin embargo, esto no tuvo por qué inhibir la permanencia de formas de

---

24 *Cfr.* Farenga (2006: 38-46; 1998). Ver también los análisis de Donlan (1982: 140-141; 1985: 303-304) y Quiller (1981: 117-120). Asimismo, Drews (1983: 98-128), Carlier (1984: 135-230, 503-505), Tandy (1997: 84-111), Thalmann (1998: 243-271), Whitley (2001: 77-101; *cfr.* 1991: 181-194) y Hall (2007: 120-127).

25 Ver Donlan (1989; 1994; 1998). *Cfr.* van der Vliet (1988).

26 *Cfr.* Starr (1986: 15-33), Domínguez Monedero (1991: 78-86), Donlan (1997), Hall (2007: 127-131) y Hawke (2011: 130-157).

vinculación entre jefes y seguidores conforme a los modelos vigentes en la situación previa a la consolidación de una aristocracia unificada y el surgimiento de la *pólis*: los mecanismos de articulación entre líderes y seguidores continuarían actuando pero en el marco de una sociedad con una importante estratificación, en la que los primeros se valdrían de tales mecanismos para obtener apoyos de los segundos generando como consecuencia lazos estables de subordinación personal.[27] Tal vez nos hallemos en las fronteras de una situación que, aunque presentara similitudes con el sistema de vínculos entre los *big-men* y sus seguidores, se estaba transformando en otra más duradera y asimétrica que tendía ya a una relación entre patronos y clientes.[28] Como ha sugerido Edwards (2004: 64), no se puede descartar que a través de los regalos que entregaba Perses hubiera comenzado a construir una relación personal de clientelismo con los *basileîs*, de quienes él esperaba recibir entonces la ayuda que Hesíodo le había negado. Esta perspectiva propia de un aldeano de Ascra, empobrecido y marginado de las pautas de reciprocidad con sus vecinos, sería perfectamente complementaria con la de los líderes de Tespias.

Conforme a lo que hemos podido comprobar hasta aquí, la posibilidad de cooptar aldeanos por parte de los *basileîs* encontraría terreno fértil entre aquellos que, como Perses, se descubrían desplazados de la comunidad en virtud de su

---

27 Aun con el sesgo evolucionista de su enfoque, es interesante la visión de Polanyi (1977: 152): "La estructura política tradicional de los asentamientos tribales había sido viciosamente distorsionada por los 'príncipes devoradores de regalos', quienes ahora no cumplían en devolver la ley y la justicia que eran su responsabilidad. Las formas vacías del cacicazgo permanecían; pero el sentido y el contenido habían desaparecido. Las obligaciones tribales expresadas por esas formas se habían desvanecido". *Cfr.* Donlan (1999: 29-31).

28 Sobre la posibilidad de que el sistema del *big-man* se asocie a formas de patronazgo, o al menos al papel de los líderes como patronos: Throuwborst (1986: 52), Langlas y Weiner (1988: 81, 85) y Power (1995: 96-97).

dificultad para gestionar sus granjas, es decir, debido a la impericia y al empobrecimiento. Una consecuencia significativa, que hasta ahora no habíamos considerado, es que la ruina de los aldeanos incompetentes y su exclusión de las redes de reciprocidad pudieron haber comportado una exacerbación del elemento de la rivalidad en las pautas de comportamiento de este grupo, sin el contrapeso equilibrador de la reciprocidad. Como correlato de esto, el individualismo de estos labradores se tornaría cada vez más intenso, lo cual explicaría el carácter de la penetración de la élite de Tespias: en esta instancia del proceso no se trataría de una dominación que abarcara a la aldea en su conjunto sino de la captación individualizada de aldeanos disconformes y marginados, quienes se ampararían en la aceptada potestad de los *basileîs* para juzgar buscando restablecer su situación dentro de su propia comunidad. El ingreso de los líderes tespios sería estimulado voluntariamente por los labradores ascreos necesitados, que obtendrían sentencias favorables en los juicios pero a costa de la entrega de regalos honoríficos y su probable inserción de modo permanente en vínculos de patronazgo y clientelismo con respecto a los *basileîs*.

Si el desbalance entre rivalidad y reciprocidad pudo provocar en la conducta social de los labradores empobrecidos una intensificación de la primera en detrimento de la segunda, este no debería haber sido el caso entre los granjeros prósperos, cuyo éxito socioeconómico los llevaba a distinguirse como *esthloí*. Pero este equilibrio sólo podía mantenerse siempre y cuando siguieran reconociéndose entre sí como *phíloi*, respetando los intercambios de dones en pos de una redistribución equitativa entre vecinos y actuando adecuada y positivamente ante las demandas de sus semejantes. Como vimos, dentro de ciertos límites esto permitía establecer un equilibrio que implicaba un contrapeso real

frente al individualismo inherente a la rivalidad y compensaba las tendencias centrífugas. Los vecinos que se admitían entre sí como *esthloí* adquirirían notoriedad a partir de su éxito en la competencia por conseguir la subsistencia basada en la acumulación mediante el trabajo duro: "Si te pones a trabajar —lo exhorta Hesíodo a Perses—, pronto el haragán te envidiará (*zeloûn*) a ti que te enriqueces; pues el prestigio (*areté*) y el honor (*kŷdos*) acompañan a la riqueza" (*Trabajos y días*, 312-313).[29] La envidia de los carentes de riqueza se trueca en prestigio y honor entre quienes han prosperado de modo similar dentro de la aldea. Si este reconocimiento mutuo del *kŷdos* y la *areté* obtenía un peso real y sostenido a lo largo del tiempo, los *esthloí* podían configurarse como un conjunto que en el marco de esta lógica recíproco-competitiva desistiría de acudir a los *basileîs*.

Esta prescindencia respecto de la élite tespia se basaría, pues, en la posibilidad de resolver la obtención del sustento mediante la adecuada organización productiva en el propio *oîkos* y la reciprocidad entre los vecinos de la aldea. En este sentido, no sería factible que en una situación de crisis de subsistencia este grupo recurriera como primera medida a los *basileîs* de la cercana Tespias, tal como propone Edwards (2004: 69) en relación con el conjunto de los ascreos sin discriminar entre aldeanos acomodados y necesitados. En el caso de que hubiera labradores prósperos obligados a solicitar la ayuda de los líderes tespios, estos adquirirían una influencia sobre aquellos que no sería fácil de erradicar, abriendo una posible vía hacia formas de subordinación como el patronazgo. La negativa de Hesíodo a llevar la disputa al ágora para que los *basileîs* dicten sentencia se inscribiría en esta misma perspectiva, en tanto que éstos ganarían influencia sobre los ascreos

29 *Cfr*. Edwards (2004: 111-118, 125-126, 164-165, 177 y 183-184).

que decidieran solucionar sus desavenencias por medio de un arbitraje, aun cuando acudieran a la élite tespia de manera voluntaria.

Si bien Hesíodo acepta la capacidad de los *basileîs* para dirimir los conflictos, su mirada acerca de este rol pone de manifiesto una ambigüedad que remitiría a la transformación que se estaba operando en los vínculos entre Ascra y Tespias y que el poeta se resistía a consentir. Los *basileîs*, como descendientes de Zeus e inspirados por sus hijas las Musas, ejecutaban legítimamente las *thémistes* mediante sentencias que eran justas por el propio lugar de enunciación que les correspondía en el ágora. El modelo que a este respecto se ofrece en *Teogonía* (81-93) hace hincapié fundamentalmente en la *díke* como un "acto de habla" o una "realización" basada en la capacidad persuasiva, el uso de las palabras apropiadas, la arenga firme, la sabiduría y la sensatez que se les atribuía a los *basileîs* conforme al lugar que ocupaban y a las prácticas que concretaban su función.[30] No se deja de lado en *Trabajos y días* (225-226, 230, 263) la apelación a este comportamiento que conlleva por sí mismo la consecución de sentencias rectas. Pero, según Hesíodo, la práctica judicial que de forma concreta articularía a Ascra con Tespias no respondería a este modelo, sino que la recepción de regalos por parte de los *basileîs* primaría por sobre su performance discursiva. Es la práctica de la "dorofagia"

30 Hesíodo, *Teogonía*, 81-93: "A aquel que las hijas del poderoso Zeus honran (*timésosi*) y ven que desciende de los *basileîs* vástagos de Zeus, le vierten dulce rocío sobre su lengua (*glôssa*) y palabras (*épea*) suaves fluyen de su boca (*stóma*). Todo el pueblo dirige la mirada hacia él cuando decide las *thémistes* con rectas sentencias (*itheîai díkai*). Y él hablando (*agoreúon*) de manera segura resuelve rápida y hábilmente (*epistaménos*) incluso una gran disputa. Debido a esto, pues, los *basileîs* son sensatos (*ekhéphrones*) porque a los hombres que sufren ofensas en el ágora (*agorêphi*) les otorga fácilmente un acto de compensación, persuadiéndolos (*paraiphámenoi*) con delicadas palabras (*épea*). Y cuando llega al lugar de la asamblea (*agón*), lo tratan como un dios con suave reverencia, y él se distingue entre los reunidos en asamblea (*agrómenoi*). Tal es el don sagrado de las Musas para los hombres". *Cfr*. Gagarin (1992) y Farenga (2006: 111-117).

la que hace de toda sentencia decidida en el ágora un veredicto torcido: en *Trabajos y días* (38-39, 219-221, 256-264) los *basileîs* son, sobre todo, devoradores de regalos y es desde esta condición que ejecutan las *thémistes* con sentencias torcidas. La posibilidad de llevar una contienda ante los *basileîs* quedaba, entonces, restringida por esta situación; pero se volvía inevitable si la disputa se tornaba irresoluble dentro de la aldea y se hacía sentir la opinión pública, esto es, la presión de la comunidad, imponiendo un arbitraje externo (Edwards, 2004: 69-70). El honor o *kŷdos* del aldeano próspero orgulloso de su independencia, amparado en la rivalidad y la reciprocidad con sus semejantes, debía así subordinarse, aunque sólo sucediera temporalmente, al honor o *kŷdos* del *basileús* a quien tenía que honrar con regalos.

Ahora bien, que esto involucrara cada vez más a labradores empobrecidos como Perses, como hemos intentado demostrar, es algo que en *Trabajos y días* va de suyo y le da sentido. Pero que ocurriera también entre labradores acomodados es una posibilidad inscripta en la lógica de funcionamiento de la aldea, que puede deducirse indirectamente de los elementos que Hesíodo hace jugar en el poema. En efecto, la eventualidad de que un labrador próspero pudiera ser cooptado por los *basileîs* tespios se inscribiría en el plano de la rivalidad con otros aldeanos, puesto que, como lo indica con claridad Hesíodo (*Trabajos y días*, 23-26), la *éris* simbolizaba una competencia atravesada no sólo por la emulación (*zêlos*) sino también por el resentimiento (*kótos*) y la envidia (*phthónos*).[31] En consecuencia, el antagonismo entre los labradores de una comunidad caracterizada por el individualismo de sus integrantes podía habilitar que algunos desarrollaran ciertas estrategias con el fin de consolidar ventajas aleatorias conseguidas a partir de la habilidad para

31 *Cfr*. Gagarin (1990: 174-175) y Thalmann (2004: 377-379).

obtener una posición social acomodada. El apoyo externo de la élite tespia podía convertirse en un factor de peso con capacidad para incidir en la puja individualista entre los ascreos. En tales circunstancias, la fuerza de unión inherente a la *philía* y al principio de reciprocidad se mostraría completamente menguada ante la fuerza de división propia de la *éris* y del principio de rivalidad. Pero lo que se vislumbraría llegados a este punto es la debilidad del estrato de los aldeanos acomodados para consolidarse como grupo ante el poder de los *basileîs* en el marco de la formación de la *pólis*, pues el único recurso disponible para que no se produjera la intervención de líderes externos, tanto en la competencia entre los labradores prósperos como en la puja entre estos y los empobrecidos, sería la persuasión entre aldeanos y las sanciones morales de la comunidad (*cfr.* Edwards, 2004: 72, 118).

No estaba fatalmente predeterminado que toda aldea quedara subsumida en una *pólis*. Pero en la medida en que los antiguos *basileîs* homéricos, dispersos, rivales y cófrades a un tiempo, dieron paso a una aristocracia que tendía a unificarse, muchas de las aldeas de la edad oscura de donde provenían los ancestros de dicha aristocracia se vieron sometidas a presiones para ingresar en el ámbito de influencia de la *pólis* en elaboración, si es que no formaban parte de entrada del proceso de cambio que se estaba produciendo. La instauración de la ciudad centrada en el ágora como ámbito de las prácticas y las decisiones políticas y judiciales, como marco en definitiva de la vida institucional que se condensaría en torno de la noción de *ciudadanía*, implicó el despliegue de la política como una lógica social radicalmente novedosa en el universo mental de comienzos del arcaísmo. El lugar del entramado aldeano y el campesinado en esta historia resulta fundamental, como ya lo hemos venido viendo hasta aquí. Las aportaciones de ambos factores

requieren una comprensión más acabada precisamente en el terreno de las articulaciones de las lógicas sociales. Que la política se convirtiera en la lógica dominante de la nueva entidad demográfica, territorial, institucional e imaginaria encarnada en la *pólis* no anuló la vigencia de otras lógicas, como el rol del parentesco dentro de la comunidad aldeana. Al mismo tiempo, las formas de encuentro para la resolución de conflictos entre aldeanos y, en general, de asuntos inherentes al funcionamiento de la aldea aparecen como un antecedente claro de la asamblea de ciudadanos que emergerá como instancia central de la organización de la ciudad. En este derrotero, la irrupción de la democracia, con todo lo que tiene de invención, no puede desligarse de las transformaciones que conducen al surgimiento de la política y de la *pólis*. A este conjunto de cuestiones está dedicada la última parte de este libro.

Parte III

La invención de la política y la democracia

Capítulo 8

Entre el parentesco y la política

Dando continuidad a las indagaciones desarrolladas previamente (*cfr.* Caps. 4-7), en este capítulo vamos a proseguir nuestro estudio del surgimiento del estado-*pólis* en la Grecia antigua explorando las mutaciones en el funcionamiento social producidas a raíz del despliegue de la interfaz entre las relaciones de parentesco y las relaciones políticas. Se busca demostrar que los comienzos de la *pólis* y sus instituciones cívicas y legales no implicaron la desaparición del parentesco como forma de organización comunitaria sino su subordinación a la nueva racionalidad inherente al campo de lo político, revisando para ello diferentes representaciones literarias de este proceso: de la venganza privada al juicio público en la escena judicial del escudo de Aquiles en *Ilíada* de Homero; de la reciprocidad aldeana a las disputas en el ágora en *Trabajos y días* de Hesíodo; del juramento personal al tribunal ciudadano en *Orestía* de Esquilo; del parentesco en el hogar a la política de la ciudad en *Política* de Aristóteles.

El estado y las pasiones del parentesco

> El estado, al asumir progresivamente la tarea de tutelar al individuo en los momentos críticos de su existencia (nacimiento, infancia, vejez, enfermedad) y al hacerse cargo de resarcirlo, según justicia, de los perjuicios sufridos —es decir, prohibiéndole cualquier implicación en una espiral de venganzas personales—, en cierto modo se arrogaría el monopolio legítimo de algunas de las pasiones más fuertes y avasalladoras.

Esta formulación de Remo Bodei (1995: 15) sitúa en un marco adecuado los entramados constitutivos de dos lógicas sociales cualitativamente diversas. Bajo la rúbrica de las pasiones vemos organizarse un complejo de prácticas que, en su apropiación por el estado, permite vislumbrar una racionalidad específica. Veamos, bajo el modo de la interrogación, esas prácticas que desligadas del estado deberían quedar asignadas a otro tipo de agenciamiento. Sin estado que asuma la tarea tutelar, ¿qué ocupa su lugar en los momentos críticos de la existencia humana? Sin estado que prohíba la venganza personal, ¿en qué trama social se inscribe entonces la justicia como forma de resarcir los perjuicios sufridos? Sin estado que se arrogue el monopolio legítimo (y la coerción) de las pasiones fuertes y avasalladoras, ¿qué permite organizar el sistema de acuerdos y establecer algún modo de convivencia social? ¿O es que sólo habría reglas y pactos, y por ende sociedad, bajo la garantía "desapasionada" del estado?

Sin tutela, prohibición o monopolio estatales, en ciertas sociedades los tres órdenes de prácticas implicados en la enumeración precedente aparecen organizados por el parentesco. En función de garantizar la existencia humana,

los momentos que se consideran críticos son resueltos en el marco de las relaciones domésticas a partir de dispositivos como los vínculos de anterioridad, según los cuales los mayores proveen la crianza a los menores (nacimiento, infancia), en virtud de lo cual aquellos reciben de estos el sustento en carácter de restitución cuando ya no producen (vejez) (Meillassoux, 1977: 62-67). La enfermedad y otras situaciones análogas, como la viudedad, son atendidas dentro de este marco con el fin de mantener el equilibrio entre los grupos que integran el sistema parental (*cfr.* Sahlins, 1977: 111-115).

Asimismo, las formas de resarcimiento por perjuicios sufridos admiten una regulación de la vendetta, que por ende no deriva en una espiral irracional de venganzas personales sino que, dentro de ciertos límites, se pone en funcionamiento una serie de mecanismos para prevenirlas o reducirlas. Se trata de una lógica precisa que permite organizar una "justicia". Los dispositivos suelen ser tanto más operativos cuanto menor es la distancia entre individuos y grupos implicados, esto es, cuanto más estrechos son los lazos de parentesco en el interior de una comunidad local o de un conjunto de aldeas (Evans-Pritchard, 2007: 148-150).

Esta racionalidad social explica a su vez cómo es posible la convivencia social en un contexto distinto de aquel estipulado por el monopolio estatal de la violencia. El rol de los líderes o jefes se reafirma según su capacidad para persuadir de la conveniencia de seguir determinados cursos de acción y aceptar compensaciones y enmiendas, en definitiva, para restablecer el orden social dirimiendo pautadamente los conflictos; y de esta manera los líderes ratifican también el poder político-religioso que ejercen (*cfr.* Campagno, 2004: 130-131).

Ahora bien, además del contraste entre el accionar estatal y el no estatal, lo que Bodei pone asimismo de relieve,

aunque de un modo abstracto, es el hecho de que en ciertas condiciones precisas el estado opera el relevo de algunas funciones vitales que hasta su surgimiento se organizaban bajo los modos de regulación provistos por las relaciones de parentesco. Es sobre este punto en especial que centraremos nuestra atención a partir de una serie de evidencias del mundo griego que, en distintos registros discursivos, permite abordar determinadas representaciones simbólicas de este relevo. Se trata fundamentalmente de indagar, en distintas circunstancias y a partir de diversos recursos de pensamiento, cómo se ha procesado la aparición de la *pólis* y qué reordenamientos produjo la superposición de su lógica política sobre aquella delimitada por las relaciones de parentesco, que hasta entonces habían primado.

De las venganzas personales a los procesos públicos

Los poemas homéricos constituyen para el análisis histórico un campo complejo y al mismo tiempo fascinante que permite poner a prueba las virtudes del método comparativo. Desde la publicación del trabajo seminal de Moses Finley (1978; *cfr.* 1977b), los aportes de la antropología se han convertido en una referencia interpretativa para ciertas prácticas y relaciones sociales (sistemas de parentesco, intercambio de dones, formas políticas pre-estatales, etcétera) que aparecen representadas en *Ilíada* y en *Odisea*.[1] Uno de los elementos a destacar en este contexto es la venganza por crimen de sangre, que Finley percibe como un asunto privado en el que los parientes de la víctima llevan a cabo

1 Para un análisis en clave antropológica ver Donlan (1979; 1985; 1989; 1994; 1997; 1998), que estudia las comunidades de la edad oscura con categorías como *sociedad de jefatura*, *comunidad pre-estatal*, *reciprocidad*, etcétera.

directamente el acto de reparación, en tanto que no existe responsabilidad pública alguna para castigar al culpable. "El desarrollo de la idea de crimen y de derecho penal podría escribirse casi como la historia de la disgregación de aquel primitivo estado de omnipotencia familiar", señala el autor, para agregar que la desintegración de esta situación no había avanzado mucho en época de Orestes o Telémaco, momento de la sociedad "histórica" de los poemas homéricos (Finley, 1978: 91-92).[2]

Como siempre, los problemas surgen en los períodos de transición. Al respecto, una situación sintomática es la escena judicial del escudo de Aquiles que Louis Gernet (1980c: 190-194) ha estudiado con la sutileza habitual de sus análisis.[3] En efecto, en sólo unos pocos versos *Ilíada* (18.497-508) nos ilustra sobre un momento singular de la formación de la *pólis*:[4]

> Los hombres (*laoí*) se reunieron en masa (*athróoi*) en el ágora; pues allí había surgido una disputa (*neîkos*), y dos varones disputaban (*eneíkeon*) debido al resarcimiento de sangre (*poiné*) por el homicidio de un varón. Uno prometía (*eúkheto*) que iba a pagar todo, declarándolo ante la colectividad (*dêmos*), pero el otro rechazaba (*anaíneto*) aceptar nada; y ambos solicitaron un árbitro (*hístor*) para llegar a un límite (*peîrar*). Los

2 *Cfr.* Glotz (1904: 47-134), sobre la venganza de sangre y los mecanismos regulatorios y compensatorios vigentes en la Grecia antigua. *Cfr.* Snodgrass (1974), que discute la existencia de una "sociedad homérica histórica".

3 Gernet sigue en varios puntos a Wolff (2007 [1946]); *cfr.* Tamayo y Salmorán (1982). Recientemente, ver Carawan (1998: 51-58), Roebuck (2000; 2001: 58-64), Cantarella (2002) y Gagarin (2008: 13-31).

4 Sobre el problema de la *pólis* en el mundo homérico, Luce (1978), Posner (1979), Scully (1981), Mossé (1980; 1984: 62-74), Halverson (1985), Starr (1986: 24-27), Sakellariou (1989: 344-92), Raaflaub (1993: 46-64) y Cantarella (2003: 143-53). Seaford (1994: 1-10) quita todo peso a la *pólis* en Homero, coincidiendo así con Finley (1978: 88-130).

> hombres aplaudían a ambos en defensa de uno u otro, mientras los heraldos (*kérykes*) contenían al pueblo (*laós*). Los ancianos (*gérontes*) estaban sentados sobre las pulidas piedras en el círculo sagrado y recibían en sus manos los cetros (*skêptra*) de los clamorosos heraldos, con los que se levantaban y por turno dictaban sentencia (*díkazon*). En el centro (*en méssoisi*) yacían dos talentos de oro, para dárselos (*dómen*) a aquel que entre ellos pronunciara la sentencia más equitativa (*díken ithýntata*).[5]

Como indica Gernet, en esta escena judicial no está en juego ni el ejercicio de la venganza de sangre ni la cuantía del "precio de sangre", aunque evidentemente existe el mecanismo de la compensación destinado a limitar la espiral vindicativa. Tampoco se trata de juzgar el homicidio, que se sigue dirimiendo en el marco privado: el arreglo entre las partes suspende la venganza, a cambio de la cual se debe pagar un rescate; si ello no ocurre, la venganza puede consumarse según la costumbre. Una mirada superficial puede llevar a pensar que, al igual que los líderes en las sociedades regidas por el parentesco que estudian los antropólogos (*cfr.* Campagno, 2004: 131 y nn. 30-31), el rol de los ancianos consistiría en dictar una sentencia que termine conformando a ambas partes, ya que de otro modo la disputa continuaba hasta que o bien se realizaba una nueva mediación o bien la parte damnificada se cobraba venganza.

Pero lo llamativo en esta escena, acota Gernet, es el recurso al juicio, que sin ser obligatorio es prácticamente impuesto

5 *Cfr.* Thür (1996: 68-69) y Cantarella (2003: 284-288), que ven en el *hístor* a una figura distinta de los ancianos, a diferencia de visiones como las de Carlier (1984: 174-177) o Gagarin (1986: 26-33), que piensan lo contrario. Cantarella cree que el litigante que triunfa se lleva la suma depositada; pero la mayoría no coincide con esto. Sobre la figura del *hístor* ver el reciente análisis de Darbo-Peschanski (2007: 41-57 y 452-454).

por la colectividad (*dêmos*) que se manifiesta en el ágora:[6] el pueblo (*laós*) se reúne en masa; aclama a uno u otro de los contendientes que declaran ante él; su accionar es contenido por los heraldos. La presencia de estos y la participación colectiva definen la índole pública del juicio en el que la "sentencia más equitativa" emana de una decisión resuelta por aclamación popular, en un procedimiento cuyo carácter de asamblea se percibe en el propio proceso de división del pueblo que interviene a favor de un litigante u otro.[7]

> Si la justicia de la *pólis* —concluye Gernet (1980c: 193)— pudo imponer el reglamento judicial de las causas del homicidio, fue controlando primero el derecho del vengador, por iniciativa del que estaba sometido a la venganza, en esos tribunales que eran santuarios y de los que se puede presumir que eran lugares de asilo... La tarea del juicio es la de permitir o denegar la ejecución. Una autoridad pública no puede hacer más, para empezar, que controlar una facultad consuetudinaria de acción personal. Y aun para hacerlo, es preciso que afirme bien su autoridad pública.[8]

Como plantea Eva Cantarella (2003: 289-291; *cfr.* 2001), esta autoridad pública conlleva la existencia de una *pólis* como Ítaca u otras *póleis* homéricas en proceso de formación, lo cual significa, a la vez, el nacimiento del derecho aun cuando la vendetta continúe vigente. Si bien los dispositivos

---

6 En Homero, *Ilíada*, 18.503-504, y *Odisea*, 2.14; 6.267, el ágora posee ya un sitio fijo y allí tienen asignados sus asientos los líderes. *Cfr.* Hammer (2002: 19-48), que analiza en *Ilíada* la aparición de un "campo político".

7 Homero, *Ilíada*, 18.502: "Los hombres aplaudían a ambos en defensa de uno u otro" (*laoì d' amphotéroisin epépyon amphìs arogoí*). Respecto de este rol de la comunidad *cfr.* Gagarin (2008: 16-19).

8 Gagarin (1986: 27-28; *cfr.* 2005: 84; 2008: 15-16) rechaza que el juicio se instituya por iniciativa del demandado; pero *cfr.* los argumentos de Cantarella (2003: 289; 2007: 22).

ligados a la venganza y la vergüenza siguen existiendo y actuando, aparece junto a ellos una sanción "pública" amparada en el uso de la fuerza física de "agentes socialmente autorizados". Grecia entra entonces, concluye la autora, en el mundo del derecho.[9] Como dice Gregory Nagy (1997), la lógica del litigio opera como un proceso con un final diferido, pues no es en el espacio sagrado circular de los ancianos que tienen que pronunciar por turno sus sentencias donde se define el juicio, sino en el círculo exterior del pueblo que los rodea donde se termina de decidir cuál de las sentencias proferidas es la más equitativa. "Este pueblo —dice Nagy— va a convertirse finalmente en el pueblo de la *pólis*" (p. 106). En este contexto, no es en el canto final de *Ilíada* sino en la escena judicial del escudo de Aquiles donde se opera la apertura hacia un "presente virtual", que ofrece una suerte de final abierto que pondría de relieve el nuevo espíritu que emerge con la ciudad-estado (*cfr.* Westbrook, 1992).

En este mismo sentido se debe entender la inferencia de Gerhard Thür (1996) sobre la forma en que los ancianos proceden a dictar sentencia (*dikázein*). Puesto que la disputa estriba en si el rescate tendrá lugar o se ejecutará la venganza, entonces las alternativas posibles serían sólo dos. Pero la competencia entre los ancianos no podría reducirse a dar la sentencia más equitativa a partir de estas dos únicas soluciones. Para Thür (1996: 67-68), "los ancianos formulaban diferentes juramentos, tratando cada uno de reflejar del modo más apropiado los detalles de este caso particular"; por ende, la decisión radicaría en llegar a la propuesta más justa en cuanto a cuál de los litigantes debería emitir un juramento y cómo debería ser este: "se proponen juramentos hasta que uno es indiscutiblemente aceptado". A partir de

---

9 Ver la reciente perspectiva de Farenga (2006: 117-119; *cfr.* 119-133), que equipara a los *gérontes* mencionados en el pasaje con el rol habitual de los *basileîs* en los poemas homéricos.

esta práctica procesal, se llegará en los inicios de la *pólis* a una situación en la que el juramento doble y la codificación legal permitirán la caída del poder divino de los líderes, habilitando el tránsito desde un sistema sacro a otro más secular gracias a la configuración de una autoridad pública.[10]

De la reciprocidad aldeana a las disputas en el ágora

> Desde el momento en que ante un tribunal, todo lo rudimentario que se quiera, un demandante se ve conducido a formular —y su adversario a negar— una pretensión, lo que llamamos una idea del derecho se manifiesta en condiciones completamente distintas o, por así decir, en un espacio social distinto del que solía bastar para las ejecuciones tradicionales, es decir, para una actitud totalmente privada... (Gernet, 1980c: 189)

Este carácter primordial del proceso judicial lo mismo vale tanto para el juicio que se ventila en el escudo de Aquiles cuanto para el que veremos más adelante en *Euménides*. Los factores inherentes a este estado de los primeros tribunales aparecen condensados, y sometidos a su escrutinio severo e impugnador, en *Trabajos y días* (219-224) de Hesíodo:

> Pues en seguida corre Juramento (*Hórkos*) junto con las sentencias torcidas (*skoliêsi díkesin*); y el rugido de Justicia (*Díke*) arrastrada donde la lleven los hombres de-

10 Thür (2007: 49) ve aquí un paso "del *hórkos* al *psêphos*", del juramento decisorio al voto con guijarros practicado por los jueces atenienses. *Cfr*. las críticas de Gagarin (2005: 86-90). Sobre el juramento como modo de prueba, Farenga (2006: 133-141). Iriarte y González (2008: 209-227) plantean matices sobre la persistencia de la venganza dentro de las normas políticas y legales de la *pólis*, y su relación con prácticas de la memoria y el olvido.

> voradores de regalos (*ándres dorophágoi*), que deciden las normas (*thémistas*) con sentencias torcidas (*skoliês díkes*). Ella sigue llorando la ciudad y las costumbres de los hombres, cubierta de bruma, trayendo mal a los hombres, que la rechazan y no la distribuyen equitativamente (*ouk itheîan éneiman*). (*cfr.* Solmsen, 1949: 92-93, 99-100)

El pasaje articula muy gráficamente un conjunto de elementos significativos, en un contexto en el que las personificaciones divinas del juramento y la justicia se ven sometidas a sentencias torcidas (la doble mención de estas *skoliaí díkai* parece reforzar la magnitud de la injusticia). Los hombres que deciden sobre las reglas aparecen recibiendo los dones en el momento de dictar sentencia. Y es en virtud de la vigencia de estas prácticas que la ciudad y sus costumbres se apartan de la justicia, en tanto y en cuanto no la imparten rectamente.

La situación que Hesíodo muestra asociada al juramento encierra claramente la posibilidad de su violación como una práctica habitual por parte del perjuro. En efecto, la falta de reconocimiento (*kháris*) hacia quien permanece fiel a su juramento (*eúorkos*) se opone a la honra que reciben (*timésousi*) el malhechor y el violento, en la medida en que el hombre vil perjudica al mejor usando palabras injustas al jurar un juramento (*hórkon omeîtai*) (*Trabajos y días*, 190-194). En términos morales, esto lo conduce a Hesíodo a formular el precepto que vaticina la ruina de la estirpe de quien jure voluntariamente cometiendo perjurio (*hekòn epíorkon omóssas*) y la ventura de la estirpe del hombre que permanezca fiel a su juramento (*anér eúorkos*) (vv. 282-285). En este contexto se entiende la recomendación de evitar los días quintos, "pues comentan que un día quinto la Erinias cuidaron de Juramento (*Hórkos*) al

nacer, a quien Eris engendró como azote para los perjuros (*epíorkoi*)" (vv. 803-804).[11]

La asociación de las Erinias con Juramento y con Eris, la divinidad del conflicto, nos coloca ante circunstancias análogas a las que, según Esquilo en *Euménides* (429), regirían en Atenas antes de la fundación del tribunal del Areópago, cuando en presencia de Atenea las Erinias denuncian a Orestes porque no acepta el juramento (*hórkos*) como modo de hacer justicia. Como veremos más adelante, en la escena trágica compuesta por Esquilo, el reconocimiento por parte de las Erinias de su incapacidad para que Orestes se someta al juramento es el punto preciso de inflexión que habilitará la fundación del tribunal del Areópago como procedimiento procesal para dirimir la culpabilidad del acusado. Pero en la etapa previa a este momento crucial y singular, las divinidades ctónicas simbolizan los elementos propios de la justicia vindicativa en la que el juramento permite llegar a una instancia decisoria.

Es en este sentido como se debe entender la breve alusión de Thür (1996: 70) al rol de los *basileîs* en *Trabajos y días*, a quienes Hesíodo (38-39; *cfr.* 221, 264) define como "devoradores de regalos (*dorophágoi*), que desean dictar esta sentencia (*ténde díken dikássai*)",[12] y hace responsables por la violación del juramento, las sentencias torcidas y la distribución inequitativa de la justicia en el marco del ágora. Se trata de una situación en la que los *basileîs* reciben regalos a raíz de una función de carácter judicial en la que aparecen ejerciendo un arbitraje entre las partes en disputa, siguiendo probablemente el modelo que veíamos en la acción descripta en

11 *Cfr.* Hesíodo, *Teogonía*, 231-232: "Juramento (*Hórkos*), el que más daña (*pemaínei*) a los hombres sobre la tierra, cuando alguien jura voluntariamente cometiendo perjurio (*hekòn epíorkon omósse*)".

12 Finley (1984c: 170-171) analiza la idea de obligación en los vínculos asimétricos y en los simétricos, siendo el sistema de don y contra-don una expresión de esto, todo lo cual se puede aplicar como contexto de estos versos.

la escena del escudo de Aquiles.[13] Thür establece un vínculo explícito con el modo en que, en dicha escena, los ancianos proceden a dictar sentencia (*dikázein*). Y acota:

> Los peligros principales de la jurisdicción mediante el otorgamiento de un juramento a uno de los litigantes consistían en que los magistrados podían favorecer a uno de los litigantes, mediante la imposición sobre él de un juramento que podía jurar sin ningún riesgo..., y, en segundo lugar, en que el litigante simplemente podía cometer perjurio. Las *póleis* griegas tomaron medidas contra estos dos riesgos.[14]

La perspectiva de Hesíodo parece aplicarse a un momento previo a la implementación de estas disposiciones correctivas por parte de la *pólis*. O, dicho de otro modo, la existencia misma de la *pólis* y la vigencia de las prácticas procesales rudimentarias indicadas por Gernet no constituyen para el poeta beocio una situación deseable. En rigor, sus críticas al uso del juramento en el contexto de las contiendas judiciales y al modo en que se imparte justicia en el ágora muestran su apego al sistema de valores y a los procedimientos inherentes a la lógica del parentesco: Hesíodo preferiría que no fuera frecuente el perjurio, es decir que los juramentos tuvieran plena eficacia, evitando así tener que acudir a los *basileîs* y dirimiendo los pleitos en el marco de las normas de reciprocidad que regían la vida de la comunidad aldeana.[15]

---

13 *Cfr.* Hesíodo, *Trabajos y días*, 792-793, sobre el árbitro (*hístor*); en *Teogonía*, 79-93, 434, se indica el papel de los buenos *basileîs* que, inspirados por las Musas, interpretan las leyes divinas y dictan rectas sentencias (*itheíesi díkesin*) en la disputa (*neîkos*), compensando a los hombres cuando sufren ofensas en el ágora. *Cfr.* Martin (1984).

14 *Cfr. supra* sobre las medidas que, según Thür, tomaron las *póleis* con respecto a esta cuestión.

15 *Cfr.* Cap. 5-7; Millett (1984: 93-96, 100-106), con Foster (1965).

En efecto, la presencia del vocabulario sobre el don en el poema hesiódico nos conduce al ámbito de la reciprocidad como elemento característico de una sociedad organizada por el parentesco, siendo la aldea una de esas formas sociales. Pero al hablar de los *basileîs* con un lenguaje derivado de la reciprocidad, Hesíodo parece destacar la alteración que esta lógica ligada al parentesco estaría sufriendo;[16] esto se suma a la perversidad con la que se caracteriza el ámbito de la *pólis*, pues la injusticia se asocia decisivamente con la disputa (*neîkos*) en el ágora donde los *basileîs* ejercen su poder. Así, el aldeano observa el mando impuesto por los aristócratas desde la ciudad como algo externo a su propia sociedad que es la aldea.[17] Según esto último, la formación de la *pólis* sería un proceso que en principio giraría en torno a la aristocracia, y que sólo posteriormente el campesinado va a poder utilizar en su provecho.

Es bien claro, pues, que Hesíodo desprecia las disputas y las deliberaciones que ocurren en el ágora, el centro político de la *pólis*, pero no puede evitar que desde allí se decida sobre un aspecto elemental de su existencia como aldeano: una contienda con su hermano, que no es ni más ni menos que otro aldeano, por la herencia de un lote de tierra (*klêros*) que se halla en una aldea campesina (*Trabajos y días*, 27-37).[18] El poeta considera esta jurisdicción judicial de la ciudad como una justicia corrupta cuyos jueces, los *basileîs*, son devoradores de dones. Pero, a pesar de esta distancia entre la ciudad

---

16 Gouldner (1960: 172) sobre reciprocidad negativa; *cfr*. Sahlins (1977: 203-252). Para la Grecia antigua, ver Donlan (1998: 55), Zanker (1998: 88-89), Seaford (1994: 1-73), Mitchell (1997: 1, 15-17, 164-165, 176), van Wees (1998: 20-24) y Edwards (2004: 89-102).

17 Al respecto, Redfield (1956: 105-142); *cfr*. Francis (1945), Walcot (1970: 94-117) y Tandy (1997: 203-234; 2001b); véase, sin embargo, Millett (1984: 103-107). Aquí sólo nos interesa la idea de la inclusión de la aldea en la *pólis*.

18 Ver Farenga (2006: 280-285); *cfr*. Bravo (1985), Ndoye (1993: 89-90), Tandy (1997: 205-220), Nelson (1998: 34-36, 152-153) y Thomas y Conant (1999: 144-161).

y la aldea que Hesíodo denota, el sesgo estatal de la ciudad constituye ya el elemento rector de la situación referida.[19]

La *pólis* hesiódica se presenta, pues, como una comunidad comandada por los *basileîs*, quienes se identifican con las manifestaciones propias de la ciudad: el ágora, las contiendas, las asambleas.[20] Esto significa que los *basileîs* ya están fundando su autoridad y su predicamento a partir de las instituciones de la *pólis* en formación y empiezan a imponer su control sobre un espacio en proceso de unificación, en el que las aldeas van quedando englobadas en una entidad territorial más amplia.[21] Así, la situación descripta por Hesíodo (*Trabajos y días*, 220-229, 267-269, 639) nos permite apreciar que la aldea de Ascra ya se encuentra incluida en el ordenamiento más amplio de la ciudad de Tespias, y también nos deja ver los efectos de la instauración de la lógica estatal y la consiguiente subordinación de la lógica del parentesco.[22]

Ciertamente, si en la formación de la *pólis* durante la era arcaica la aldea conserva su presencia física dentro de aquella, y si esto se traduce en una distancia que a la vez que marca la inclusión también destaca los aspectos de la

---

19 Como ya hemos visto, Edwards (2004: 176-184) sostiene la independencia de Ascra respecto de Tespias, a pesar de lo que Hesíodo deja ver claramente. *Cfr.* Cap. 6; Gallego (2005: 26-28), con críticas a esta idea.

20 Hesíodo, *Trabajos y días*, 29-30, 280, 402: *agorá*, *agoreúo*, etcétera; 29-30, 33, 35, 332: *neîkos*, *neikeío*, etcétera; 222, 227, 240, 269, 527: *pólis*. *Cfr.* Loraux (1997: 20), sobre la equivalencia entre *agorá* y *neîkos*.

21 Gernet (1980b; 1980d) indicaba la relación conflictiva durante la formación de la *pólis* entre los valores aristocráticos y los campesinos. Vernant (1965b: 57-58) señalaba también la confrontación entre los nobles que dominaban los resortes políticos de la ciudad arcaica y los campesinos que centraban su vida social en las comunas aldeanas. Morris (1987: 171-210) ha analizado recientemente la evolución de esta separación entre nobles y campesinos durante el desarrollo de la *pólis*.

22 *Cfr.* Coldstream (1977: 313), Raaflaub (1993: 59-64), Osborne (1998: 175) y Patterson (1998: 64-65). Sobre Tespias y Ascra, Bintliff (1996), Bintliff y Snodgrass (1985; 1988) y Snodgrass (1991: 12-14). *Cfr.* Edwards (2004: 166-173).

exclusión, al menos según la mirada de aldeano de Hesíodo, ello se debe a la existencia de lógicas disímiles. En este sentido, el lenguaje hesiódico es tributario de una racionalidad reciprocitaria que usada en distintos contextos deja ver desacoples entre la designación y aquello que se designa. La lógica de la reciprocidad generalizada, propia de la situación tramada por los lazos de parentesco que organizan el hogar, determina a su vez las relaciones dentro de la aldea con el conjunto de los vecinos (*Trabajos y días*, 342-360). El intercambio de dones y contra-dones, esto es, la reciprocidad equilibrada, gobierna los vínculos entre los vecinos de la aldea en un marco que debe ser igualitario y justo, tanto material como moralmente. Pero existen quienes corrompen este dispositivo de convivencia y constitución de las prácticas aldeanas; y allí es donde se dejaría ver a nivel de la organización aldeana el padecimiento que generarían, según Hesíodo, los nuevos vínculos establecidos con el desarrollo de la *pólis*. En este contexto, Perses sería un ejemplo en el interior mismo de la aldea, de los efectos de la irrupción de la nueva racionalidad en la conducta de un aldeano: la lógica política del estado-*pólis* —asambleas y juicios en el ágora— subsume a la lógica reciprocitaria del parentesco aldeano (*cfr*. Seaford, 1994: 191-223; 2004: 34-39).

Pero Hesíodo parece no poder pensar esta nueva lógica más que con el lenguaje de la reciprocidad. Por un lado, la ciudad justa es aquella que reparte justicia de modo recto,[23] de la misma forma en que es justo el aldeano que devuelve lo que es debido cuando ha recibido algo de un vecino, puesto que participa de la reciprocidad entre quienes dan y reciben voluntariamente (*Trabajos y días*, 349-351). Por otro lado, en la ciudad injusta los hombres son devoradores de regalos, ya no distribuidores, es decir, actúan claramente

23 Hesíodo, *Trabajos y días*, 224: *itheîan éneiman*; 226: *didoûsin itheías*; 263: *ithýnete mýthous*.

en el marco de una reciprocidad negativa (*cfr.* von Reden, 1995: 81-82, 176). Pero el lenguaje de la reciprocidad aplicado al ágora disimula mal la nueva lógica allí articulada: si se "devoran" regalos es porque ya no se intercambian según la pauta concebida en el entramado aldeano. El labrador hesiódico está tomado por esta nueva racionalidad ligada a un espacio que define la especificidad de sus prácticas: se trata del ágora, el lugar de lo político, un espacio que se articula como ámbito estatal pero que Hesíodo intenta seguir pensando con las categorías de la justicia aldeana.[24]

Como alternativa a la justicia corrupta de la ciudad, en *Trabajos y días* se hará hincapié no en la autonomía de la aldea respecto de la *pólis,*[25] sino en la necesidad de una justicia equitativa ejercida desde la ciudad. Tras la fábula del halcón y el ruiseñor, Hesíodo compara dos situaciones que remiten a la justicia del ágora actuando sobre el hogar y la aldea. Si la ciudad está en la oscuridad debido a las sentencias injustas dictadas por los *basileîs* devoradores de dones, porque no distribuyen la justicia con equidad (*ouk itheîan éneiman*), con líderes que resuelven veredictos equitativos la ciudad florece y sus habitantes prosperan. ¿En qué consiste esta abundancia? Aunque sin hablar del *oîkos* ni de la aldea, el imaginario igualitario aldeano aparece elípticamente señalado como el marco propicio para esta equidad reciprocitaria:

> Para los que dan (*didoûsin*) sentencias equitativas (*díkas itheías*) para forasteros y nativos y no se apartan de lo justo (*dikaíou*), la ciudad florece y los hombres (*laoí*)

24 Aunque en Hesíodo, *Trabajos y días*, 29, 39-40, no se precise la ubicación del ágora, todo parece indicar que se asocia con un lugar fijo en el que tienen lugar las deliberaciones y disputas, y por ende es allí donde los *basileîs* dictan las sentencias de un modo semejante al observado en la escena del escudo de Aquiles ya analizada.

25 *Cfr.* Cap. 6; esta es la interpretación de Edwards (2004: 69-71, 165-166 y 173-175) que hemos criticado.

> prosperan en ella; la paz, nodriza de la juventud (*kourotróphos*), anda por la tierra, y nunca Zeus de amplia mirada les decreta penosa guerra; y nunca acompaña a los hombres de justicia equitativa (*ithydíkesi*) ni hambre ni desgracia, sino que en las fiestas comparten (*némontai*) los frutos cultivados. La tierra les da copioso alimento, y en los montes la encina da bellotas en la cima, y abejas en el centro; y lanudas ovejas se han cargado enteramente con vellones; y las mujeres procrean hijos que se parecen a los padres; y florecen en bienes incesantemente; y no viajan sobre naves, pues el campo fértil (*zeídoros ároura*) produce grano (*karpón*). (Hesíodo, *Trabajos y días*, 225-237)

Así, el resultado inmediato de una justicia dada de modo equilibrado es la prosperidad curotrófica, agropecuaria, reproductora, lograda enteramente a partir de la fertilidad de la tierra. Todo es efecto de una reciprocidad balanceada: dar con equidad, *didoûsin itheías*; la contigüidad de ambos vocablos en el poema no puede ser más significativa. Reciprocidad propia de la aldea que parte de la reciprocidad generalizada basada en la reproducción, la crianza y el consumo en el *oîkos*, donde la abundancia permite compartir con aquellos a los que se reconoce como integrantes del mismo conjunto. Si la *pólis* injusta es una calamidad para la existencia aldeana, en cambio, Hesíodo sólo parece poder pensar la *pólis* justa como una función de la aldea y el hogar. Es la aldea, equitativa, justa, distribuidora, por oposición a la ciudad, diferenciadora, injusta, devoradora, la que sirve a Hesíodo de imagen para pensar la superación de la ciudad torcida en la ciudad ecuánime. Es posible ver aquí una suerte de bosquejo de una *pólis* que parece ser imaginada bajo las formas de regulación del parentesco aldeano.

De los juramentos a las decisiones de un tribunal ciudadano

El juicio a Orestes con el que se cierra la *Orestía*, la trilogía que Esquilo dedicara a su ciclo heroico, nos presenta un contrapunto interesante en relación con el escudo de Aquiles, puesto que se trata de un contexto semejante: homicidio, venganza de sangre, disputa entre las partes, propuesta de juramento para los litigantes, arbitraje en busca de una sentencia equitativa, actuación de un tribunal para juzgar, juramento por parte de los jueces. Pero también pone de manifiesto la instauración de dispositivos judiciales que, al dejar de lado el juramento como forma de imponer un derecho, estaría tratando de impedir los riesgos que todavía subsistían, según lo vimos en Thür, debido a la persistencia de mecanismos vindicativos dentro del encuadre procesal delimitado por los primeros tribunales como el descripto en *Ilíada*.

Como se sabe, la *Orestía* no puede desligarse de los acontecimientos que conducen a la instauración de la democracia en la Atenas clásica. Pero también se ha indicado el carácter general de la reflexión que esta conjunto trágico ofrece con respecto a la "difusión de lo político" en la Grecia antigua (*cfr*. Meier, 1988: 149-253), lo cual conduce en este caso a plantearse el problema de la justicia.[26] Es cierto que Esquilo no trata el asunto de la justicia exclusivamente en la *Orestía*, pero esta trilogía nos ofrece un movimiento temporal que permite entender los cambiantes enunciados que pueden articularse en torno de *díke*. En efecto, más allá de sus contenidos políticos ligados al advenimiento de la democracia,

26 El problema central de la *Orestía* no es otro que el de la justicia: *cfr*. Thomson (1949: 397), Podlecki (1966: 63-80), Gagarin (1976: 66-73, 76 y 79), MacLeod (1982: 133-138) y Goldhill (1984: 208-283).

en esta obra se ponen en escena ciertas trazas de un recorrido que lleva de una justicia privada ligada a la lógica de parentesco a otra colectiva de carácter eminentemente político. La representación teatral deja ver así el desarrollo de un nuevo derecho para los crímenes de sangre, porque desde entonces un tribunal de la *pólis* será el encargado de juzgar, pero también porque de allí en más la absolución de Orestes implicará que la ley del matrimonio se ubique por encima de cualquier otra.

En el momento en que el rey Agamenón sacrifica a su propia hija Ifigenia, una cadena de venganzas se pone en movimiento. Clitemnestra, su esposa, no desea otra cosa que vengar la muerte de Ifigenia. Egisto, el amante de Clitemnestra, quiere a su vez vengar a su estirpe de una afrenta pasada cometida por los ancestros de Agamenón. Este es finalmente asesinado. Clitemnestra y Egisto pasan a gobernar en palacio. Pero la alteración de los lugares familiares no puede más que provocar alteraciones aún mayores. Orestes, el hijo del trágico matrimonio real, vuelve a casa clamando venganza. Se ampara en el derecho de la sangre y comete el crimen entre los crímenes: da muerte a su madre. Pero, en realidad, ha dado preeminencia al lazo matrimonial por sobre cualquier otra institución o vínculo de parentesco. Por lo tanto, ha tomado partido por su padre y condenado la injusticia cometida por su madre. Las Erinias, diosas de la punición de los crímenes y las venganzas, evocan el derecho de sangre, pero también ellas parecen tomar partido, aunque por la madre en este caso. Al hacerlo así, se muestran prescindentes con respecto al crimen cometido por Clitemnestra, que asesinó al rey Agamenón, su marido.[27]

Pero las Erinias excusan a Clitemnestra aseverando que "no ha sido un asesinato de un pariente de la misma sangre

27 *Cfr.* Gallego (2003b: 421-488), con un análisis exhaustivo de la *Orestía* y de la bibliografía pertinente.

(*hómaimos authéntes phónos*)" (*Euménides*, 212).[28] En su formulación negativa, este principio esbozado en *Euménides* pone de relieve de manera evidente la disputa que la *Orestía* de Esquilo terminará por resolver: la vendetta como dispositivo de justicia para resarcir los daños sufridos. Lo que las Erinias indican en este caso es que el crimen de Clitemnestra no puede asimilarse al de Orestes, puesto que este ha asesinado a su madre mientras que aquella ha matado a su marido, Agamenón, que no era de la misma sangre. Este argumento de las Erinias como defensoras de la venganza de sangre se expone en contraposición al otro derecho ya indicado, que Apolo reafirma haciendo prevalecer sobre el matricidio y que abre paso a una nueva forma de justicia: el matrimonio y el poder del esposo.

Encontramos aquí una potente afirmación del papel que asume el hombre en el *oîkos*, ejerciendo la autoridad sobre la mujer en función de preservar el cuerpo político y reproducir a los ciudadanos de la *pólis*.[29] Esto se apoya sobre una vigorosa construcción ideológica que considera a la unión nupcial como uno de los prerrequisitos más importantes para la vida civilizada (Zeitlin, 1996: 87-119; *cfr.* 2005). Quien transgreda este precepto, como lo hace Clitemnestra, se hallará en una situación desventajosa, y quien tratando de remediar un delito contra la ley matrimonial cometa un crimen, como lo hace Orestes, podrá quedar absuelto.[30]

Pero la razón que las diosas ctónicas pretenden hacer valer en su disputa dialéctica con el dios Apolo no parece ser la que se impone de entrada entre los mortales. En efecto, en *Agamenón* (1468-1480) tanto los ancianos cuanto Clitemnestra plantean los crímenes sucedidos desde la

---

28 *Cfr.* Gernet (1955: 31-33), sobre el sentido de *authéntes* en este pasaje.

29 Plácido (1994) analiza cómo la autoridad masculina se impone tanto en la *pólis* como en el *oîkos*.

30 En este contexto, la intervención de los dioses resultará insoslayable; *cfr.* Lloyd-Jones (1971: 79-103).

lógica de la venganza, entre ellos el homicidio de Agamenón a manos de su propia esposa (los ancianos, en este caso): se trata del espíritu maligno (*daímon*) que ha caído sobre la casa (*dôma*), y que por consiguiente afecta al conjunto del grupo parental (*génna*). Si el encadenamiento de las venganzas tiende a modularse como una lógica ineluctable, y así se enuncia frecuentemente a lo largo de la trilogía,[31] parece existir también una manera de detener la espiral de venganzas. Clitemnestra postula así la necesidad de erradicar la vendetta mediante un intercambio de juramentos (*hórkoi*) entre las partes, para que la muerte del pariente propio (*thánatos authéntes*) deje la casa y se instale en otra familia (vv. 1568-1573).

La inscripción de estos mecanismos regulatorios en el marco de las relaciones de parentesco y el sistema de intercambios de dones y contra-dones ha sido lúcidamente analizada por Gernet (1955: 29-38), lo mismo que las sanciones correspondientes en caso de que se nieguen las reglas de este intercambio, tanto en lo que respecta al término *authéntes* y sus implicaciones dentro de los lazos familiares y de consanguinidad, cuanto en lo atinente a la obligatoriedad del don, su reverso intrínseco encarnado en la deuda, el rol del juramento, etcétera.[32] Estas antiguas formas del compromiso, como las denomina Gernet (1980c: 188-189) incluyendo entre ellas al juramento (*hórkos*), provocan "un cambio de estado entre ambas partes" y generan en el plano de lo imaginario "algo entre ellas en un más allá. Si no crean realmente, al menos ponen en juego múltiples fuerzas; fuerzas que no son específicas: son las que emanan de la

31 *E.g.* Esquilo, *Agamenón*, 1560-1564; *Coéforas*, 121. Sobre la venganza en la *Orestía*, ver Gantz (1977), sobre la imaginería del fuego como símbolo de sus aspectos destructivos. *Cfr.* Iriarte y González (2008: 229-246).

32 Gernet (1980c: 157-188). En cuanto al problema del don, Gernet remite al estudio seminal de Mauss (1925).

víctima, las que residen en su sangre, las que desencadenan su propia destrucción, etcétera".

La lengua del juramento (*hórkos*, *hórkios*, *hórkoma*), con diferentes sentidos según los casos, recorre la trilogía y su uso técnico se impone abiertamente en la pieza final, *Euménides*, momento en el que la vendetta y las maneras de obtener justicia mediante ella son impugnadas y finalmente reemplazadas por una nueva forma de llegar a una sentencia. Las impugnaciones a este dispositivo permiten ver la filiación que el juramento y la conjuración trazan con respecto al mecanismo de las venganzas. En su contienda con las Erinias, Apolo no sólo afirma la preeminencia del matrimonio y el rol del varón sino que limita también la eficacia del juramento (*Euménides*, 218). Pero existen interferencias, en la medida en que el propio Apolo ha exhortado a Orestes que procure venganza (*poiné*) a su padre (v. 203). Es la negativa del hijo del matrimonio caído en desgracia a someterse a la práctica del juramento lo que habilita la posibilidad de una nueva justicia (v. 429), cuyos principios esbozará Atenea: "Digo que no vence lo que no es justo por medio de juramentos" (v. 432; *cfr*. Detienne, 1981: 105-106).

Como muestra Gernet (1980c: 213-214), en un marco arcaico el juramento tenía valor decisorio y en especial la conjuración en el que varios miembros de la familia de la víctima juraban juntos. Pero esta práctica no supone una comprobación del hecho sino una decisión sobre el derecho, garantizando la imposición de los reclamos del grupo parental damnificado:

> Puede haber una reminiscencia de ello también en *Euménides*. Pero lo que está esencialmente en tela de juicio en dicha obra es el valor del juramento como tal. Atenea lo niega, pronunciando que el juramento no debe hacer triunfar la causa que no tiene la justicia

de su lado. El tribunal se encargará de decir dónde está la justicia; en un corto diálogo, aparecen enfrentados dos pensamientos —a la vez que una revolución—.

Así pues, una instancia judicial nueva, de carácter político en tanto que se trata de ciudadanos, se interpone entre las partes y mediatiza sus intereses en función de un interés superior colocado en el centro del espacio políada, por encima de —y equidistante con respecto a— las partes en pugna: el consejo del Areópago, primer tribunal humano para juzgar los crímenes de sangre fuera del circuito de las venganzas privadas (*Euménides*, 681-682, 704-706).[33] El voto del tribunal puede dividirse, e incluso puede dar lugar a un empate; pero Atenea, la diosa protectora de Atenas cuyo nombre propio opera en la *Orestía* como sujeto de este acontecimiento, propondrá un mecanismo de salida para la división: *in dubio pro reo*. A la vez que se suma a una de las partes y toma partido en favor de la absolución de Orestes, Atenea también establece dentro de qué instancias será posible desde entonces tomar partido (vv. 735-741).[34]

Interesante resulta el rol de Atenea, porque es a su santuario al que Orestes se dirige como suplicante, es decir, un espacio sagrado al que acude en busca de asilo (vv. 235-243). Pero es también Atenea la que es invocada por ambas partes como una especie de árbitro. Por parte de las Erinias: "Entonces investiga (*exélenkhe*) y decide una sentencia equitativa (*krîne eutheîan díken*)" (v. 433); por parte de Orestes: "Tú, si actué justamente (*dikaíos*) o si no, decide una sentencia (*krînon díken*)" (v. 468; *cfr*. Gagarin, 2005: 84,

33 Como indica Allen (2000: 18-24) respecto de la *Orestía*, la instauración del tribunal para castigar crímenes en remplazo de la venganza no supone necesariamente una instancia desapasionada y desinteresada, sino que el castigo consiste en una práctica de construcción de la autoridad.

34 *Cfr*. Winnington-Ingram (1983: 95-101) y Wise (1998: 165-168).

n. 7; 2008: 15). Para que este procedimiento pudiera prosperar, el demandado debía estar adecuadamente purificado:

> No soy un suplicante de purificación, dice Orestes, ni me he sentado junto a tu imagen [la de la diosa Atenea] teniendo mancha en mi mano… Es ley que el criminal permanezca callado hasta que los sacrificios realizados por un hombre purificador lo manchen con la sangre de un animal lechal. (vv. 445-450)

El sentido del rito no difiere del de los Nuer que describe Evans-Pritchard (2007: 148):

> Cuando un hombre ha matado a otro, debe ir de inmediato a uno de estos jefes, que le hace un corte en el brazo para que pueda fluir la sangre. Hasta que no esté hecha esta marca de Caín, el asesino no puede comer ni beber. Si teme venganza…, se queda en la casa del jefe, ya que ésta es un santuario.

Pero sí difiere el contexto, pues en el caso de Orestes se trata de una ritualidad que, aunque remita a prácticas derivadas de una matriz de parentesco, pervivirá en la *pólis* pero supeditada a la nueva lógica política de la justicia pública (Gernet, 1980c: 193), al igual que el juramento o el uso del vocablo *authéntes*. En efecto, en este nuevo contexto el juramento seguirá teniendo un papel. Los jueces del tribunal estarán unidos por un *hórkos* sagrado que deberán respetar.[35] Así, la *Orestía* destaca no sólo el acontecimiento de la nueva justicia sino también el modo en que un elemento nacido en el ámbito del parentesco, en relación con la vendetta, queda subordinado a una práctica

35 Esquilo, *Euménides*, 483, 489, 621, 680, 710.

judicial que se asocia con la instauración de una función política con claro sesgo estatal, cuya lógica se extiende al conjunto de lo social.

Estos trasvases de elementos se verifican asimismo en la herencia del vocabulario sobre el homicida. Si como vimos, *authéntes* designa inicialmente al asesino de un pariente para aplicarse luego, dentro del marco del parentesco, al asesino considerado en relación con la familia de la víctima, según consigna Jean-Pierre Vernant (1965b: 62), "cuando se pasa de la venganza privada a la represión judicial del crimen, la palabra... ha podido conservarse para designar al criminal en relación con todos sus conciudadanos". Aun cuando bajo la ley de la *pólis* el asesinato de un conciudadano fuera punido a través de las formas públicas desarrolladas para impartir justicia, sin embargo, el crimen seguiría provocando en la comunidad una reacción religiosa semejante a la que se producía entre los parientes de la víctima respecto del victimario. Por eso la necesidad del ritual de expiación, como el que se exhibe en el pasaje de *Euménides* recién citado, más allá del castigo que pudiera corresponderle al homicida.

Esta coexistencia de ambas lógicas bajo la primacía de la política se evidencia en la integración de las Erinias, divinidades ctónicas devenidas en Euménides (*Euménides*, 885-1020; *cfr.* Brown, 1984: 267-276), y en el acto mismo por el cual se consuma el primer juicio por un crimen de sangre. Las Erinias, vengadoras de crímenes signados por el parentesco, aceptan no cobrarse su víctima directamente y prestan su consentimiento para someterse a un procedimiento para dictar una sentencia, que conlleva la institución de un tribunal ciudadano presidido por Atenea, cuyo veredicto será colectivo, decidido por mayoría, sin apelación posible y con una cláusula que establece que en caso de equidad de votos se impone la absolución.

La representación de los derechos del acusado por Apolo y de la parte acusadora por las Erinias pone de relieve que este marco nuevo no anula la disputa.[36] Pero desde entonces esto se desarrolla en un campo codificado donde las fuerzas deben seguir criterios que, en su realización práctica, permiten la instauración de una nueva justicia y el surgimiento del espacio político de la *pólis*.[37] Esta representación de los derechos es algo que llama la atención, porque implica la inserción de una instancia que simetriza a las fuerzas en pugna haciéndolas equivaler ante una mirada exterior a ellas mismas. Claro que esta equidistancia, este nuevo equilibrio, es resultado a su vez de una fuerza radicalmente innovadora, una práctica judicial nueva que con su advenimiento reorganiza la situación. Este elemento hasta entonces inexistente es el que equipara a las partes en pugna, dando lugar a la conformación de un plano político. Es en este sentido que la *Orestía* permite entender cómo una racionalidad de tipo estatal se instala sobre la lógica del parentesco sin que implique su abolición: efecto de un acontecimiento, el orden nuevo resignifica elementos de la situación previa sin necesidad de anularlos.

Del parentesco en el hogar a la política en la ciudad

Las características y el funcionamiento de la *pólis* griega tienen en el pensamiento de Aristóteles un punto de reflexión fundamental. Se trata de una concepción en la que la vida política se entiende no como mera porción de la vida

---

36 En torno al problema de la lucha como imagen recurrente en la *Orestía*, que cumple la función de unificar diversos niveles de acción de la trilogía, véase Poliakoff (1980).

37 Podlecki (1966: 81), Gagarin (1976: 83-84), Meier (1988: 224-229), MacLeod (1982: 136) y Goldhill (1992: 89-92).

social sino como vida en *pólis,*[38] es decir, como institución imaginaria del conjunto de prácticas que traman la existencia humana de los *polîtai* o ciudadanos.[39] En lo que sigue no desconocemos que la visión aristotélica postula asimismo una naturalización de la *pólis* como el sentido final al que debe dirigirse la vida humana, la de los griegos que viven en conformidad con sus principios organizadores.[40]

Se trata, ciertamente, de una teleología que plantea un ordenamiento de la vida social en el que unas lógicas de funcionamiento resultan subsidiarias de otras, o, dicho de otro modo, ciertas relaciones subordinan y dan función a otras que, entonces, encuentran su sentido específico en virtud de la operatoria de la racionalidad que aparece cumpliendo ese papel fundamental. En Aristóteles, esta articulación parecería ser el producto de un proceso de racionalización cada vez mayor en el que las lógicas que, en el punto de llegada, aparecen como subsidiarias y supeditadas, podrían hallarse actuando de manera autónoma antes de que la *pólis* las terminase incluyendo, en una secuencia temporal que virtualmente iría de un menor a un mayor grado de complejidad. Aunque no se niegue la capacidad de esas lógicas subsidiarias de la *pólis* para organizar vínculos sociales, el planteo trasunta la idea de una imperfección de las mismas con respecto a la completud que implica la *pólis* para la perspectiva aristotélica.

---

38 Arendt (1993: 37-41): "La primitiva traducción del *zôon politikón* aristotélico por *animal socialis*, que ya se encuentra en Séneca, y que luego se convirtió en la traducción modelo a través de santo Tomás: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis*... Esta inconsciente sustitución de lo político por lo social revela hasta qué punto se había perdido el original concepto griego sobre la política" (p. 38).

39 Castoriadis (1989: 283-334; *cfr*. 1988: 97-131).

40 Para diferentes puntos de vista a favor o en contra de la plausibilidad histórica de la explicación aristotélica sobre los orígenes de la *pólis*, *cfr*. Coldstream (1984), Sakellariou (1989: 244-246, 293-333), Demand (1990: 9-10, 14-27), Cavanagh (1991: 105-110), Hansen (1995b: 52-61), Davies (1997: 26-27), Morgan (2003: 7 y n. 42, 172-173), Edwards (2004: 168 n. 8), Jones (2004: 51) y Nagle (2006: 139-140 y nn. 11-13).

Sin embargo, esta concepción finalista que se percibe en la *Política* no prescribe únicamente un movimiento temporal cuyo resultado ya estaría dado de antemano, sino que en el contexto de la secuencia pueden pensarse —haciendo caso omiso del corolario ya conocido— distintos momentos que remitirían a una transformación histórica fundamental, a partir de los modos abstractos con que el lenguaje filosófico los representa. Nos referimos al hecho básico del surgimiento de la *pólis*, acontecimiento que hemos asociado con la emergencia del estado y que en el planteo aristotélico entraña al mismo tiempo una delimitación de las funciones del parentesco.

Nos hallamos, por ende, ante la elaboración de un paradigma interpretativo que parece apuntar estrictamente al punto de llegada, pero que, para poder hacer inteligible el proceso recorrido, en el punto de partida tiene que hacer lugar a la discontinuidad que supone la alteración de las pautas de organización social entonces vigentes. Del parentesco a la política, tal es la forma en que podría sintetizarse lo que la secuencia planteada por el filósofo condensa; el tránsito implícito en esta fórmula supone una situación de conflicto que, aun cuando el contenido del análisis aristotélico no la atestigüe, el lenguaje utilizado va a incluir haciendo lugar a la dimensión histórica de la mutación operada. Veamos el pasaje de Aristóteles *in extenso*:

> La comunidad (*koinonía*) constituida por naturaleza para todo lo cotidiano es el hogar (*oîkos*), a cuyos miembros Carondas llama “los de la misma olla de comida” (*homosipýous*), y Epiménides “los del mismo comedero” (*homokápous*). Y la primera comunidad de muchos hogares en función del uso no cotidiano es la aldea (*kóme*). La aldea por naturaleza parece ser total-

> mente una colonia (*apoikía*) del hogar (*oikía*), a cuyos miembros algunos llaman "los de la misma leche" (*homogálaktas*), hijos e hijos de hijos. Por eso también al comienzo las ciudades (*póleis*) se regían mediante la *basileía* (*ebasileúonto*), y aún hoy los bárbaros (*éthne*); pues surgieron de la unión (*synêlthon*) de los que se regían mediante la *basileía* (*ek basileuoménon*); puesto que todo hogar se rige mediante la *basileía* (*basileúetai*) bajo el mando del mayor (*hypò toû presbytátou*), así también las colonias en razón del parentesco (*syngéneia*). Y esto es lo que dice Homero: "cada uno tiene el gobierno de hijos y esposas"; pues vivían dispersos, y así habitaban desde antiguo. [...] La comunidad acabada (*téleios*) de varias aldeas es la ciudad (*pólis*), que posee ya el máximo completo de autarquía, por así decirlo, y que surge para vivir, pero existe para vivir bien (*toû eû zên*). Por ende, toda ciudad es por naturaleza si también lo son las comunidades previas. [...] De esto se deduce, pues, que la ciudad es algo por naturaleza, y que el hombre es por naturaleza un ser político (*zôon politikón*). (Aristóteles, *Política*, 1252b 13-1253a 3)

En función del recorrido previo realizado en este capítulo, y puesto que en el último volveremos sobre este pasaje,[41] retengamos por ahora lo siguiente: Aristóteles parece plantear la coexistencia en tensión de un primer principio segmentario e igualador y un segundo principio jerárquico y diferenciador. El primer principio se manifiesta en cada plano en el que se articulan elementos semejantes (*homo-* en el hogar, los que comen el mismo alimento; *homo-* en la aldea, los que han recibido la misma crianza), y hace hincapié en el carácter reciprocitario derivado de la lógica

41 Para un análisis más amplio de las implicancias de este pasaje, *cfr*. Cap. 10.

del parentesco. El segundo principio emana de esa misma base segmentaria y pone de relieve un poder que trasciende el orden social del parentesco para instaurarse como la primera forma de organización política de la *pólis*. Así, al establecer el origen de la *pólis* a partir de la unión de segmentos semejantes (hogares en la aldea; aldeas en la ciudad) aunque bajo el mando de la *basileía*, Aristóteles produce una síntesis de elementos contradictorios en la que, de todos modos, es posible distinguir tanto la capacidad de mando afincada en el poder jerárquico de la aristocracia (que terminaría colocando el poder en el centro y tornándolo común) cuanto la unión de los distintos segmentos según los aspectos igualitarios del proceso: los miembros del hogar son semejantes porque comparten el mismo alimento, así como los integrantes de la aldea también lo son porque comparten el hecho de haber sido criados con el mismo sustento. En la intersección de ambos principios, en el marco de la secuencia que Aristóteles postula, estriba el problema de la conflictividad, que no se percibe abiertamente pero se deja vislumbrar. La *pólis* surge para vivir, dice el filósofo, al igual que el hogar y la aldea, y por ende combina en tensión los dos principios indicados; pero, en tanto que organización para la vida buena, la *pólis* parecería conciliar ambos principios en la figura del *zôon politikón*, que desplaza tanto la lógica segmentaria igualadora como la lógica jerárquica diferenciadora derivadas del parentesco. O, en cualquier caso, el *zôon politikón* parece combinar el principio de la igualación de los ciudadanos, haciendo de ellos los miembros de un segmento único y exclusivo respecto de todos los no-ciudadanos, y el principio de la diferenciación de los ciudadanos, haciendo de ellos una jerarquía única y exclusiva respecto de todos los no-ciudadanos.

La *pólis*, entre dos lógicas de lo social

Esta suerte de sincretismo que podemos apreciar en la reflexión aristotélica no se puede comprender acabadamente si no se toman en cuenta los debates en torno de a qué se debe atribuir los rasgos igualitarios de la *pólis*. En líneas generales, se puede proponer la existencia de dos líneas de interpretación con respecto a los orígenes de esta igualdad: por un lado, la que afirma que proviene de una concepción aristocrática, y, por el otro, la que señala que procede de un imaginario campesino. Según la primera perspectiva, la igualdad sería una derivación de las prácticas y representaciones igualitarias desarrolladas por los aristócratas en los albores mismos de *pólis*, dentro de los estrechos límites de su clase.[42] En contraposición a esta visión, la segunda postura plantea que el nacimiento de la *pólis* se produjo, desde el principio, sobre un fundamento igualitario y que la distancia entre aristócratas y labradores libres debió ser más estrecha y menos marcada que lo que muchas veces se ha creído; esta corriente propone, pues, que la concepción igualitaria vigente en la *pólis* griega tendría un sustrato popular innegable.[43] Aun cuando ambos enfoques puedan explicar desde sus respectivas miradas los aspectos jerárquicos y segmentarios que conviven en tensión en la disquisición de Aristóteles, lo que no permiten dilucidar es por qué los hace coexistir en el proceso formativo de la *pólis*.

El carácter conflictivo implícito en la concomitancia entre el principio jerárquico y el segmentario en la explicación

---

42 *Cfr.* Vernant (1965b: 35-36, 47-48; 2004: 84-86, 141-146), Detienne (1981: 87-104), de Polignac (1984: 150-151), Fouchard (1997: 25-56, 173-174), Ruzé (1997: 52-55, 82-84) y Hammer (2002: 121-133, 147-166). Ver Finley (1978: 93-99, 125-130), Drews (1983: 98-115) y Carlier (1984: 178-194).

43 *Cfr.* Donlan (1973; 1997: 46-47), Hanson (1995: 181-219), Morris (1996: 24-36; 2000: 155-185), Raaflaub (1996: 150-153; 1997; 2004a), Robinson (1997: 65-73), Kõiv (2002) y McInerney (2004). Ver Starr (1977: 123-128), Murray (1981: 48, 67), Gschnitzer (1987: 53-58) y Cantarella (2003: 120-142).

aristotélica es precisamente la clave para una comprensión del proceso histórico relativo a la emergencia de la *pólis*. En verdad, el surgimiento de una pauta segmentaria, igualitaria, de base aldeana, se presenta como una forma antitética respecto de la perspectiva aristocrática. Si bien la inserción política de los aldeanos pudo haber sido un elemento ya dado en los inicios de la *pólis*, otorgándole un zócalo igualitario más amplio que el delimitado dentro del marco de la aristocracia, de todos modos, es el predominio de esta élite lo que explica no sólo los conflictos de la era arcaica sino también las reivindicaciones específicamente campesinas respecto de la igualdad, la justicia, la propiedad y, en definitiva, la *pólis* misma. La aldea es la que brinda la matriz de esta percepción, conforme a lazos de semejanza reciprocitaria basados en la crianza en común dentro de una comunidad de parentesco.

En efecto, la formación de la *pólis* implicó en sus comienzos la superioridad de la aristocracia, y es en el marco de esta clase que, como sostiene la primera postura, se desarrollaron ciertos ideales de equidad entre pares, esto es, una concepción igualitaria de las relaciones entre aquellos considerados semejantes aunque restringida exclusivamente a quienes compartían la *basileía*, el círculo aristocrático. Pero, conforme a la segunda postura, la integración de las aldeas en la *pólis* hizo factible una dinámica centrada en el accionar de los aldeanos, en sus valores ligados al hogar y la comunidad aldeana y en la formulación de un ideal igualitario configurado a partir de las pautas vigentes en la aldea. En los inicios, esto se organizaría como una suerte de contra-ideal con respecto a la cerrada noción de semejanza desarrollada por la aristocracia (Donlan, 1973), una representación simbólica de la *pólis* a partir de la elaboración de una imagen aldeana para la misma. Pero a medida que los aldeanos acrecentaron su participación,

adquirieron derechos más firmes y se transformaron en el sector fundamental de la *pólis*, dicha imagen aldeana se fue convirtiendo en un referente fundamental de la idea de igualdad.

Esta imagen daría lugar a modelos teóricos, en ocasiones aparentemente desligados de la condición aldeana, cuya raíz última radicaría en la confluencia de esta visión de la igualdad con otras concepciones al respecto. Por ende, la perspectiva aristocrática sobre la semejanza también seguiría vigente. En ciertos casos, la contraposición entre el principio segmentario y el jerárquico pudo reaparecer al calor de conflictos concretos. Aunque más tardíamente, a veces derivó en síntesis abstractas como la aristotélica, virtualmente desvinculadas de los modelos originarios, cuyas bases deberían buscarse en la confluencia de los enfoques aristocrático y aldeano sobre la igualdad. Estos dos ideales hallaron en otros enunciados distintos modos de expresión, pero el fondo siguió siendo el mismo: la tensión derivada del conflicto y de la convergencia entre modelos y representaciones de la igualdad como una de las bases de la *pólis*.

Ahora bien, en la medida en que la perspectiva procedente del principio segmentario llega a establecerse como imagen de los vínculos igualitarios dentro de la *pólis*, entonces ciertos elementos derivados de la lógica del parentesco parecen resignificarse para empezar a operar como recursos de representación simbólica de los vínculos entre los ciudadanos. A esto es, precisamente, a lo que se refiere Vernant (1965b: 60-61) cuando analiza el pasaje de la *Política* que hemos examinado en el apartado previo. La *pólis* sería una especie de familia ampliada que agrupa a aldeas, las que a su vez reúnen a núcleos familiares. Si a partir de Epiménides y Carondas, dice Vernant, Aristóteles recalca la semejanza entre los miembros del *oîkos*, es para...

> … dar a los ciudadanos el sentimiento de que son, en cierto modo, hermanos. Nada hay capaz de fortificar mejor esta convicción que consumir alimentos cocidos al mismo fuego y compartidos en la misma mesa: el banquete es una comunión que realiza entre los comensales una identidad de ser, una especie de consanguinidad. (p. 61)[44]

Una vez más, tal vez esta configuración imaginaria de la ciudadanía se explique a partir del proceso de formación de la *pólis*, apelando para ello ya no a una mirada histórica como las analizadas hasta aquí sino a una arqueológica como la de John Bintliff (2006a) en su estudio sobre la *pólis* griega, al que ya hemos tenido oportunidad de referirnos en un capítulo previo (*cfr.* Cap. 4). En la era arcaica, algunos núcleos aldeanos lograron subordinar a otras aldeas con sus territorios, expandiéndose así hasta formar la *pólis* normal; el centro político de esta *pólis* se organizaría en torno al núcleo que se había expandido, sin perder por completo su carácter aldeano. Así considerada, la *pólis* como forma estatal tendría su punto de partida en la lógica de parentesco imperante tanto en la aldea central cuanto en las subsumidas. Pero el mecanismo que articulaba el conjunto de aldeas implicaba en sí mismo una lógica social radicalmente nueva: la instauración de la política como espacio de las prácticas ciudadanas.

Sin embargo, esto no supuso la supresión de la lógica del parentesco ni de sus regulaciones específicas. Si, en contraposición a la *pólis* de las sentencias torcidas de los *basileîs*

---

44 *Cfr.* Platón, *Leyes*, 680e-681a: "Después de esto, por cierto, se reúnen en común (*eis tò koinón*) haciendo *póleis* mucho mayores, y entonces se dedican a la labranza, en primer término en las laderas de las montañas, y hacen alrededor unos muros de piedra que construyen como defensa contra las fieras, instituyendo una casa (*mían oikían*) a la vez común y grande (*koinèn kaì megálen*)"; *cfr.* 680b-681b. A partir de Aristófanes, *Asambleístas*, 673-675, Gallant (1991: 170) ve al gran hogar como metáfora de la comunidad en el centro de la noción griega de *pólis*.

devoradores de regalos, Hesíodo podía proyectar una *pólis* en la que primara la justicia equitativa a partir de las categorías reciprocitarias de la aldea, o si Aristóteles podía hacer coexistir los principios segmentario y jerárquico como factores dinámicos del surgimiento de la *pólis*, es probable que ello se deba al proceso de unificación sobre una base aldeana indicado por Bintliff. Esto revelaría también por qué la articulación de instancias judiciales se produciría a partir de la combinación de dispositivos derivados de una lógica de parentesco —de una indudable matriz aldeana (venganza, resarcimiento de sangre, juramento, arbitraje, regulación del conflicto, etcétera)— con nuevas formas de impartir justicia ligadas a la lógica política que emerge con la formación de la *pólis* (autoridad pública, procesos judiciales, tribunales ciudadanos, comprobación fáctica, etcétera). La tensión entre estas dos lógicas, propia de un momento de transición, resulta asimismo útil para entender la conservación, inclusión y/o resignificación de pautas ligadas al parentesco, en la medida en que estas quedan supeditadas a la *pólis* y a las normas políticas que ella impone como factores inherentes al predominio de su lógica estatal.

Como observamos a lo largo de los diferentes apartados de este capítulo (en el pleito descripto en la escena del escudo de Aquiles en *Ilíada*, o en las asambleas y contiendas aludidas por Hesíodo en *Trabajos y días*, o en el tribunal del Areópago compuesto por ciudadanos atenienses en *Euménides*), este predominio de la política estatal se manifiesta en prácticas decisorias y judiciales asociadas con la plaza pública encarnada en el ágora. De manera general, podríamos decir que este espacio tenía un carácter plebiscitario organizado bajo la forma de una reunión asamblearia que resolvía mediante ese procedimiento tanto la toma de decisiones políticas cuanto la disputa judicial. A esta cuestión está dedicado el próximo capítulo.

Capítulo 9

Comienzos de la práctica asamblearia

Este capítulo ensaya un recorrido a través de la configuración de la asamblea en la Grecia arcaica para discernir si se trata de un dispositivo inherente al funcionamiento de la *pólis* y, en tal caso, si esto implica su inclusión como parte de un entramado institucional que debe ser conceptualizado o bien como un estado o bien como parte de una organización no estatal (*cfr.* Introducción). En función de esto se proponen aquí dos argumentos, uno comparatista, conforme a los análisis coordinados por Marcel Detienne (2003a) en torno a la práctica asamblearia en sociedades tanto estatales como no estatales; y otro teórico, a partir de la tesis planteada por Ignacio Lewkowicz (2004) sobre la naturalización de la categoría de *estado* como fundamento de la organización de las sociedades, cuya ausencia genera una serie de fórmulas que definen por la negativa: sociedad sin estado, o no estatal, o contra el estado.

Asamblea y estado en el arcaísmo

¿Qué relación hubo en la Grecia antigua entre la vigencia del dispositivo asambleario, con el conjunto de procedimientos que lo caracterizaba, y la existencia misma del estado? A simple vista la pregunta puede parecer, por un lado, paradójica, en relación con la perspectiva que hemos venido desarrollando respecto de la *pólis* como una forma estatal (a la que hemos denominado a veces, simplemente, "estado" o en ocasiones "estado-*pólis*" o "ciudad-estado"), y, por otro lado, superflua, precisamente por lo que acabamos de señalar, pero también, por ejemplo, teniendo en cuenta afirmaciones como la de Moses Finley (1986a: 79-80):

> El gobierno de toda ciudad-estado consistía al menos en una amplia asamblea (y normalmente una sola), un consejo o consejos más pequeños y unos cuantos magistrados... El sistema tripartito está en todas partes, de modo que se puede pensar en él como sinónimo del gobierno de la ciudad-estado.

Pero si nos planteamos el problema de los comienzos de la práctica asamblearia y la articulación que es posible establecer entre estos inicios y el surgimiento de la *pólis*, la contundencia de esta aseveración no resulta evidente en sí misma. Reconozcamos que, metodológicamente hablando, lo que a Finley le interesaba no era para nada la evolución de cada uno de los componentes del sistema tripartito, si es que en verdad se desarrollaron por separado, y ni siquiera cuándo dicho sistema pudo haberse establecido. Sin embargo, el asunto no es nada trivial, toda vez que en términos interpretativos nos sitúa precisamente ante el momento mismo del nacimiento de la política en el mundo antiguo, y en Grecia en particular, que el propio Finley

(1986a: 75) asumía como punto de partida para sostener aserciones como la citada.[1]

Para Jean-Pierre Vernant (2004: 141), este advenimiento significa al mismo tiempo la invención de la *pólis*, que se liga, según el autor, al desarrollo por parte de la aristocracia guerrera de una concepción agonística, asociada a la *éris* o "poder de conflicto", pero, a la vez, igualitaria, asociada a la *philía* o "poder de unión", donde la rivalidad es posible gracias a las relaciones de igualdad entre los que contienden (*cfr.* Cap. 7). La *isonomía* o igual participación de todos los ciudadanos en el ejercicio del poder, señala Vernant (1965b: 35-36 y 47-48), antes de ser tomada por la práctica democrática, habría sido un atributo de los círculos nobiliarios para definir un régimen opuesto al mando absoluto del monarca, en el que el poder, con exclusión de la masa, era compartido por todos los miembros de la élite aristocrática.

Vernant (2004: 143-145) creyó necesario, entonces, indagar con mayor detenimiento el carácter de esta invención en el vocabulario y en el registro simbólico, situando su reflexión en el contexto inicial de los poemas homéricos: el surgimiento de un plano político es una derivación de las diversas modalidades de neutralización del *krátos* o poder supremo del rey, de su soberanía absoluta. Su perspectiva es conocida: para neutralizar este poder, los *basileîs* o *áristoi*, la clase selecta de los mejores definidos principalmente según su superioridad y valentía en el combate, reafirmaron su condición de iguales depositando el *krátos* en el centro, despojándolo de los atributos personales y tornándolo común, de modo que todos tuvieran su parte y ninguno pudiera apropiárselo. La forma práctica de operar esta neutralización fue la reunión en asamblea, organizada como

1 Sobre la predominancia de la política en el imaginario de la *pólis* griega, *cfr.* Meier (1988), Ampolo (1981: 3-56), Rahe (1984; 1994: 14-40), Darbo-Peschanski (1996) y de Polignac (1997).

un círculo cuyo centro se concebía como un espacio libre y común a todos: "si alguien es considerado uno de los *áristoi*, sostiene Vernant (2004: 144), avanza, se sitúa *mésēi agorêi*, en el medio de la asamblea, toma en su mano, a su turno, el *skêptron*, que reviste ya un carácter colectivo, y expresa lo que siente" (*cfr*. Homero, *Odisea*, 2.37). Así pues, la asamblea implica un dispositivo público y común supeditado a la mirada y el control de todos (*es méson*, o *es tò koinón*), aunque con la primacía de la élite.

En lo que se refiere a *Ilíada* y *Odisea*, Finley (1978: 93-99) no hubiera acordado fácilmente con esta visión, excepto en lo referido al papel protagónico de los *áristoi*. El autor concedía que la práctica asamblearia requería como condición previa la presencia de una comunidad territorialmente fijada y cierta idea de una existencia en común, con una separación entre asuntos privados relativos al grupo de parentesco y asuntos públicos inherentes a la comunidad, lo cual suponía la reunión de los jefes de todos los grupos que la formaban para la toma de decisiones de interés para el conjunto. Pero el rol determinante le correspondía al rey, que era el que convocaba a la asamblea, la cual no votaba ni decidía sino que hacía conocer el sentimiento general. El rey podía ignorar esta opinión, y ni siquiera los nobles principales, que actuaban como un consejo de ancianos del rey, comprometían en algo su accionar: "la asamblea homérica servía a los reyes como prueba de la opinión pública de igual modo que el consejo de ancianos revelaba el sentimiento de los nobles" (Finley, 1978: 98-99).[2]

Un elemento relevante que merece ser destacado en este contexto homérico es la venganza por crimen de sangre. Finley (1978: 91-92 y 110-114) analizaba este procedimiento como una práctica privada, siendo los parientes de la

2 Ver, al respecto, las críticas planteadas por Schofield (1999: 3-30).

víctima quienes obtenían por sí mismos el resarcimiento del crimen (*cfr.* Glotz, 1904: 47-134), puesto que no había una idea de responsabilidad pública que pudiera invocarse para sancionar al criminal. Para Finley (1978: 37; *cfr.* 88-130; 1977b), la *pólis* o ciudad-estado no formaría parte del universo social y mental de los poemas homéricos,[3] por lo que la interpretación en clave antropológica de ciertas prácticas y relaciones sociales que aparecen representadas en *Ilíada* y en *Odisea* (intercambio de dones, hospitalidad, parentesco, venganza, etcétera) parece situarnos ante una sociedad de tipo no estatal.[4]

Así, las posiciones de Finley y Vernant, dos referentes ineludibles para el análisis de la Grecia antigua, nos colocan ante una situación paradójica: las asambleas que nos revelan *Ilíada* y *Odisea* pueden pensarse o bien como una práctica que permanece adosada al poder del rey, en tanto que la *pólis* en su sentido político y como forma de organización estatal no existe, o bien como una práctica intrínseca al surgimiento de un plano político y a la invención de la *pólis* o ciudad-estado, en la medida en que neutraliza la soberanía del monarca.

Esta ambigüedad en la interpretación del dispositivo asambleario homérico amerita un pormenorizado desarrollo a partir de las diversas posturas esgrimidas, puesto que nos introducen en el problema fundamental de la relación de la práctica asamblearia con el estado. A tal punto esta cuestión se halla en el centro de la discusión que las diferencias de criterio entre Finley (1977c: 262-263) y Vernant (1965b: 77-81; 2004: 84-86) terminan también manifestándose en las filiaciones que establecen entre la asamblea

3 *Cfr.* Luce (1978), Posner (1979), Scully (1981), Mossé (1980; 1984: 62-74) Runciman (1982), Halverson (1985), Starr (1986: 24-27), Sakellariou (1989: 344-392), Raaflaub (1993: 46-64), Seaford (1994: 1-10) y Cantarella (2003: 143-153).

4 *Cfr.* Donlan (1979; 1985; 1989; 1994; 1997; 1998).

homérica y las de ciertas ciudades de época clásica: para el primero, la asamblea espartana (*apélla*) funcionaría de modo similar a la homérica; para el segundo, la asamblea ateniense (*ekklesía*), o en cualquier caso la democrática, sería una ampliación de la lógica de las reuniones de los guerreros homéricos que al incorporar al pueblo en su dinámica extendería el principio isonómico a todos los ciudadanos.

En línea con la visión de Vernant con respecto a la igualdad política de la *pólis* griega como una derivación de la concepción aristocrática surgida en el alto arcaísmo, Marcel Detienne (1981: 87-104) analiza en detalle el desarrollo de la palabra-diálogo como efecto de ciertos comportamientos del grupo de guerreros (juegos funerarios, reparto del botín, asambleas deliberativas) en los que el espacio se organiza alrededor de un centro equidistante del conjunto de los participantes. Esa comunidad de pares ubicaba en el centro, en un lugar públicamente visible para todo miembro reconocido del grupo, aquellos bienes considerados de uso común y por tanto sometidos al escrutinio del conjunto. De allí proviene la *isonomía* como representación de un espacio centrado y simétrico, aun cuando sus privilegios estuvieran todavía restringidos a la aristocracia (*cfr.* de Polignac, 1984: 150-151). Así pues, la palabra-diálogo es el fruto de un proceso de secularización en el seno de las pequeñas comunidades de guerreros descriptas por los poemas homéricos. La palabra toma el camino del diálogo con el otro, apartándose del lugar absoluto y superior que tenía en la versión mágico-religiosa que se ligaba al poder del monarca.

Consecuentemente, la palabra-diálogo da lugar al intercambio y el debate de argumentos, siendo las asambleas deliberativas el medio donde va tomando cuerpo: “La clase guerrera, grupo social cerrado en sí mismo, desemboca, en el devenir de la sociedad griega, en la institución más nueva, más decisiva: la ciudad, como sistema de

instituciones y como arquitectura espiritual”. Pero este encadenamiento no se da sin sobresaltos, por lo menos para nosotros, puesto que, poco después, el autor plantea una conclusión taxativa:

> Juegos funerarios, reparto del botín, asambleas deliberativas, en tanto que instituciones que forman un plano de pensamiento *prepolítico*. El espacio circular y simétrico que transmiten estas instituciones encuentra su expresión puramente política en el espacio social de la ciudad, centrado en el ágora. (Detienne, 1981: 100-101)

La pregunta es evidente: ¿en qué consiste el carácter prepolítico de ese pensamiento ligado a las prácticas asamblearias de los guerreros? ¿En que son previas a la *pólis*? ¿Es este un modo de hablar de un dispositivo asambleario preestatal, con el que la asamblea estatal trabaría una relación de derivación lógica, que también sería histórica?

Se podría considerar la interpretación de la asamblea homérica propuesta por Ian Morris (1994: 52-53) como una respuesta a este interrogante. Conforme a su perspectiva, las descripciones contenidas en los poemas tendrían como referentes concretos las reuniones asamblearias de carácter aldeano, que la épica exageraría en función de representar a la institución central de una sociedad de carácter estatal. El accionar público de los *basileîs* debería ser entendido en ese contexto aldeano, lo cual no supone que controlaran la toma de decisiones, por más que pudieran aconsejar al pueblo o cumplir un rol de liderazgo. Morris también indica que esta disposición resulta una imagen adecuada para representar las características propias de un estado cuyo punto de partida sería la corporación campesina, en el que la generalización del simple encuentro aldeano explicaría su

configuración igualitaria en el marco de una organización estatal más segmentaria que jerárquica. En la Grecia del siglo VIII a.C. el despegue del estado se llevó a cabo a partir de la propagación de las pautas de la asamblea aldeana, y esto explicaría la semejanza de la *pólis* con una comunidad campesina y la persistencia de un sistema social más igualitario y de tipo segmentario.[5] Walter Donlan (1997: 40) plantea afinidades con este razonamiento al formular que "el estado-*pólis* emergió a partir de comunidades establecidas de granjeros libres, con una antigua tradición de derechos ciudadanos dentro del *dêmos*", lo cual supone el funcionamiento de comarcas aldeanas en las que esas viejas prerrogativas del pueblo se manifestarían concretamente a través de las asambleas populares.[6]

Nuestros conjuntos se van organizando, e inferimos que las consecuencias de las posturas revisadas, en lo que respecta no sólo al estado-*pólis* sino sobre todo al dispositivo asambleario, se dejan apreciar asimismo en la percepción que se tiene de la asamblea democrática como resultado de un proceso cuyo origen se hallaría a finales de la edad oscura, en las prácticas de los héroes épicos,[7] o en las de unos aldeanos exagerados por nuestro rapsoda inaugural. Ni siquiera las diferencias existentes entre perspectivas como la de Donlan (1997: 40; *cfr.* 1985; 1989; 1994) —que plantea una continuidad fundamental entre las organizaciones preestatales y los estados iniciales— y la de Morris (1987: 202-205; *cfr.* 7-10, 216-217; 1991: 26; 1996: 24-25; 2000: 186-190) —que explica el surgimiento de la *pólis* como un cambio radical—[8]

---

5 Para su interpretación Morris se apoya en varios pasajes homéricos, *e.g. Ilíada*, 1.22-25; 1.376-379; 2.243-277; 18.503-504; *Odisea*, 1.272; 2.6-8; 2.14; 2.26-28; 2.192-193; 2.239-240; 2.257; 6.267.

6 *Cfr.* Gallego (2005: 47-50; 2009: 73-93) y Farenga (2006: 38-46).

7 Tal es el recorrido que efectivamente desarrolla el libro de Ruzé (1997). *Cfr.* Loraux (1997: 96-101).

8 Ver también Forrest (1966: 45-66). Según Quiller (1981), la reciprocidad sobre la que los *basileîs* homéricos basaban sus prácticas sociales contiene el germen de su transformación en las nuevas

alteran la coincidencia que se desprende de todo lo anterior: la asamblea prepolítica, o preestatal o aldeana es el punto de partida para la asamblea política o estatal;[9] o, por el contrario, la asamblea es siempre política porque implica la existencia de la ciudad-estado.

Para pensar el problema que ha quedado esbozado en cuanto a la asamblea y el estado volveré deliberadamente a la escena de la disputa judicial en el ágora descripta en el escudo de Aquiles, que ya hemos citado *in extenso* en el capítulo anterior (Homero, *Ilíada*, 18.497-508; *cfr.* Cap. 8), un pasaje de un texto muy analizado, mucho más citado aún, que ha dado pábulo para los más diversos enfoques, que ahora vamos a revisar. El pasaje relata el pleito en el ágora entre dos hombres por el asesinato de un tercero; se trata de una reunión donde se discute ante el pueblo (*laós*) sobre el resarcimiento (*poinês*) que la parte victimaria debe dar a la parte de la víctima. Ante el desacuerdo se solicita un árbitro (*ístori*).[10] El pueblo toma partido, se divide, se manifiesta a favor de uno u otro; los heraldos entran en acción para contenerlo. Entonces comienza la actuación de los ancianos, dispuestos en consejo dentro del círculo sagrado; cada uno recibe el cetro y por turnos van dictando sentencia (*díkazon*). Mientras tanto, en el centro (*en méssoisi*) se encuentran los dos talentos de oro destinados a dotar (*dómen*) a quien de entre los ancianos emita la sentencia más equitativa (*díken ithýntata*).

relaciones sociales de la *pólis*. *Cfr.* Whitley (1991: 39-45), Tandy (1997: 2-6) y Thalmann (1998: 253-255 y 272-281).

9 Obsérvese al respecto la siguiente afirmación (probablemente de Donlan) en Pomeroy, Burstein, Donlan y Roberts (2001: 87): "El consejo, la asamblea y el tribunal de justicia constituyen todos los órganos de gobierno existentes en Homero, pero eran suficientes. Y seguirían siendo las principales instituciones gubernamentales, en una forma más evolucionada, en las futuras ciudades-estado".

10 Sobre la figura del *hístor*, ver los contrastes entre las perspectivas de Carlier (1984: 174-177), Gagarin (1986: 26-33), Thür (1996: 68-69) y Cantarella (2003: 284-288); *cfr.* Darbo-Peschanski (2007: 41-57, 452-454).

Como ya vimos, para Louis Gernet (1980c: 190-194) no se trata ni de la venganza de sangre, ni del resarcimiento de sangre, ni de juzgar el homicidio, aun cuando aparezcan en la descripción. Lo principal es el hecho de que se recurra a un juicio forzado por la comunidad reunida en el ágora (*cfr.* Homero, *Odisea*, 2.14; 6.267). La participación colectiva le otorga estado público a un juicio cuyo dictamen aparece como resolución impuesta por aclamación popular (*cfr.* Hammer, 2002: 153 y n. 33). Se trata, evidentemente, de un procedimiento cuyo carácter de asamblea se percibe en el propio proceso de división del pueblo que interviene tomando partido por un litigante u otro (*cfr.* Gagarin, 2008: 16-19). Así, el control judicial sobre el derecho del vengador permitiría la afirmación de la autoridad pública de la *pólis*.[11]

Claude Mossé (1980; 1984: 70-74) parte de esta escena judicial desarrollada en el ágora, en el medio de una asamblea, para destacar no sólo la presencia de una pluralidad de *basileîs*, los ancianos allí presentes, sino también la intervención del pueblo, que toma violentamente partido y se divide en dos opiniones contradictorias, como ya indicamos. La autora encuadra la acción en el contexto de ciertos rasgos más generales que se perciben en las asambleas de *Ilíada* y *Odisea*, que revelan ya lo que Mossé denomina la emergencia de la política en la ciudad naciente, en cuyo ágora, aunque irregularmente, se reunía la asamblea de los que constituían el *dêmos*, los miembros de la comunidad que poseían un *oîkos*. Aunque los ancianos, *basileîs*, detentaran el uso exclusivo de la palabra, la presencia del pueblo inauguraría una condición nueva que implicaría la posibilidad de un cuestionamiento de la autoridad.

11 *Cfr.* Gernet (1980c: 193), Gagarin (1986: 27-28; 2005: 84; 2008: 15-16), Cantarella (2001; 2003: 289-291) y Farenga (2006: 117-133).

Para Françoise Ruzé (1997: 13-106), el cuadro es aproximadamente el mismo, aunque su argumentación hace hincapié no sólo en la asamblea sino primordialmente en las prácticas de deliberación, que en cualquier caso suponen ya la existencia de la *pólis* como comunidad organizada, de la que los poemas homéricos nos brindarían las premisas de sus instituciones cívicas posteriores. En este sentido, el pasaje atestigua una actividad judicial en una asamblea en la que el *dêmos* puede expresarse; la eficacia de la decisión surge entonces de la articulación entre las propuestas del consejo y la aprobación de la masa. La forma en que se obtiene la decisión, y no la naturaleza de los temas abordados, es la que da su tonalidad particular a la deliberación homérica. A este respecto, Ruzé (1997: 106) concluye de manera elocuente que *Ilíada* y *Odisea* presentan "una sutil combinación en la que una oligarquía muy estrecha sólo obtiene su poder del apoyo popular expresado en la asamblea. La soberanía, el *krátos*, pertenece al conjunto de la comunidad, y toda delegación exige una deliberación pública".

Según Gregory Nagy (1997), el peso político de la escena no se encuentra en el círculo interior donde se ubican los ancianos sino en el círculo que lo rodea, donde el pueblo se pronuncia y, por ende, decide cuál es la sentencia más equitativa. Se trata, pues, del pueblo de la futura *pólis*, poniendo así de relieve la nueva situación que surge con la ciudad-estado.

El problema suscitado parece no encontrar una respuesta unívoca y sólo acotada a las perspectivas que nos presentan los estudios revisados, que hacen hincapié en una suerte de tránsito de un momento prepolítico y preestatal a otro político y estatal encarnado en la *pólis*, o que sin hacer eje en este tránsito insisten, de todos modos, en que el carácter político de las prácticas asamblearias se liga al surgimiento de la ciudad-estado. En efecto, esta idea de prácticas

enteramente políticas y otras que no alcanzarían todavía esta especificidad ha sido cuestionada por Dean Hammer. En tanto que caracterizan al mundo homérico como prepolítico, debido al supuesto subdesarrollo de las instituciones de la *pólis* de ese momento, las posturas criticadas por el autor proponen una noción de la política circunscripta a la vigencia plena de estructuras e instituciones típicas con funciones que se presumen exclusivamente estatales.

A cambio de dicha noción, Hammer (2002: 14 y 19-29) formula el concepto de "campo político" entendido como actividad o proceso.[12] Para demostrarlo se centra en el modo en que se configura una comunidad política a partir de la puesta en marcha de una práctica básica: la convocatoria a una asamblea, que coincide prácticamente con el inicio de *Ilíada*. Pero, al mismo tiempo, lo que también se instituye es el conflicto como eje dinámico de la asamblea, que acarrea la violencia y la fragmentación del campo político. Conforme a las ideas de Max Weber sobre la transformación del liderazgo carismático y tradicional debido a la configuración de un espacio público para las decisiones de la comunidad, Hammer argumenta que esto implica que desde entonces la autoridad de la élite deba organizarse a partir del principio de la "colegialidad", esto es, la consulta con los formalmente iguales o, como dice explícitamente, los "aristócratas iguales". La idea central que organiza este campo político es la *thémis*, generalmente vista como justicia divina asociada al poder del monarca, pero que el autor entiende como la reciprocidad entre los agentes políticos que hace posible la existencia de un espacio público. Sin embargo, Hammer también otorga un lugar significativo al pueblo y, en cierta medida, acuerda

12 *Cfr*. Hammer (2002: 44): "... *Ilíada* [es] algo más que un artefacto que testimonia la emergencia de las estructuras de la *pólis*. *Ilíada* aparece como una versión narrativa del drama de la política".

con quienes hablan de una base política popular en los inicios de la *pólis*.[13]

Esto se sustentaría en lo que, siguiendo a Weber, Hammer (2002: 44-48, 80-92, 121-133, 147-160; 2005) concibe como una "política plebiscitaria", ya vigente en el mundo homérico en tanto en cuanto el pueblo estaría incluido de entrada en el espacio político. A pesar de algunas afirmaciones que colocan su análisis en una suerte de secuencia gradualista,[14] Hammer (2002: 160) plantea con claridad la conformación de un campo político en el que la asamblea cumple un papel fundamental: "Una forma plebiscitaria de política descansa sobre un sistema de valores en el que las decisiones son aprobadas en un espacio público y sometidas a la aclamación y sanción de la comunidad. Este es un espacio constituido tanto por la élite como por el *dêmos*". Pero algunas recaídas evolucionistas o cierto abuso del lenguaje por parte de Hammer reintroducen el problema que se ha querido erradicar: por un lado, afirma que el espacio político plebiscitario es intrínsecamente volátil, con poca mediación institucional; por otro lado, señala que la democracia ateniense se deriva de la política plebiscitaria, pero como una respuesta por parte tanto de la élite cuanto del *dêmos* ante esta volatilidad, lo cual conduce a un ordenamiento del poder y de la ley más estable, legal y racional, es decir, un estado. Aun cuando lo más importante para el argumento

---

13 *Cfr*. Starr (1977: 123-128), Murray (1981: 48 y 67), Gschnitzer (1987: 53-58), Morris (1996: 24-36; 2000: 155-185), Raaflaub (1996: 150-153), Kõiv (2002) y Cantarella (2003: 120-142).

14 Hammer (2002: 153): "... el pueblo en la sociedad homérica como algo más que súbditos pero menos que ciudadanos"; o, como dice poco después (p. 157): "... podemos ver la operación, no obstante rudimentaria, de una ética pública". Véase también las críticas de Hammer (2002: 23-35) a la visión antropológica de Donlan, de tipo estructural-funcionalista, según la cual la sociedad homérica es una sociedad de rango, una fase evolutiva entre las sociedades igualitarias y las estratificadas, y la posterior afirmación: "... el liderazgo plebiscitario —dice Hammer (p. 153)— no es distinto de la forma de organización de la jefatura discutida por Donlan".

del autor sea la configuración de un espacio público según la noción de política que *Ilíada* le permite pensar, de todos modos, Hammer (2002: 152, 155-161 y 167-168) parece no disentir con la idea de que la situación homérica contendría los gérmenes evolutivos que llevarían al desarrollo posterior de la *pólis*.

Así, su sugerente idea sobre la índole volátil de las prácticas plebiscitarias queda desactivada en beneficio de la estabilidad que aportan pautas institucionales y de funcionamiento que, en definitiva, son las que usualmente los estudiosos asocian con la noción de lo político, de la que Hammer (2002: 168) ha intentado prescindir apelando a una concepción que piensa a la política como una actividad o un proceso. Pero dejando de lado estas inconsistencias del autor en el desarrollo de sus argumentos, retengamos un punto central de su explicación sobre el carácter político de las prácticas asamblearias en el mundo homérico: ninguna remisión al estado ha sido necesaria, ni tampoco a la asamblea como institución, sino únicamente la referencia a la edificación de un campo político de carácter público condicionado por las relaciones de colegialidad dentro de la élite y las relaciones plebiscitarias entre esta y el *dêmos*.

Ahora bien, la relevancia que hemos asignado aquí a esta suerte de estado (parcial) del arte en relación con el encuadre prepolítico o político de los procedimientos asamblearios en el mundo homérico, así como a la visión novedosa y singular que al respecto aporta Hammer (2002: 47), que a nuestro entender abre una vía de análisis que permite dejar de lado la dicotomía entre la índole preestatal y la estatal, ha tenido por cometido afirmar el carácter político de toda asamblea cuyos efectos prácticos habiliten la instauración, no la institucionalización, de un espacio y una identidad comunitarios. Esta capacidad instituyente del dispositivo asambleario es al mismo tiempo

una actividad configurante, en la medida en que implica una subjetividad cuya condición dinámica de existencia es el pensamiento de situaciones en la contingencia delimitada por el encuentro en una asamblea (*cfr.* Lewkowicz, 2004: 16, 221, 230).

Asamblea y configuración subjetiva de un "nosotros"

Una forma plausible de poner a prueba esta lectura de la asamblea es la vía comparativa, que para el caso nos aporta el volumen coordinado por Marcel Detienne (2003a) con el representativo título de *Qui veut prendre la parole?*, y que está por completo dedicado al problema que precisamente aquí nos ocupa. La primera constatación que este libro nos impone es una elocuente y necesaria crítica del etnocentrismo: las prácticas de reunirse en asamblea no tienen su origen único en la Grecia que Occidente ha edificado, y sobre todo en la Atenas de Pericles. Los modos de deliberar y decidir los asuntos comunes tienen múltiples comienzos, lo que también equivale a decir que existen distintas formas de concebir lo común, ejercitadas a través de variadas prácticas concretas, y diversos "tipos humanos", configurados según esos diferentes lugares de igualdad, es decir, las subjetividades pertinentes para habitar esos espacios comunitarios. Como dice Detienne (2003b: 22):

> Reunirse en asamblea no es una práctica inmediata de todo grupo o de cada colectividad... Pero reunirse en asamblea para hablar en conjunto en un lugar determinado, tal es el procedimiento que retiene nuestra atención sin que procuremos de entrada articularlo a otros, probablemente contiguos, incluso solidarios.

Este acto de “hablar en conjunto en un lugar determinado” produce una figura del pensamiento que requiere una afirmación no del individuo sino del grupo que se reúne como modo de habitar la situación asamblearia. Así, el recorrido que el volumen propone, sin otro orden más que el problemático, nos lleva por prácticas cuya coexistencia comparativa se caracteriza por la diversidad y la multiplicidad: la afirmación del derecho de reunirse; la construcción material de un espacio común; los lugares de igualdad que representan las asambleas; las modalidades de configuración de los espacios comunes que instauran las comunidades guerreras; la invención de las comunas autogobernadas; las diversas formas de organizar una asamblea incluso bajo ciertos controles; las prácticas constituyentes que ponen en acto la soberanía del pueblo; la conformación de dispositivos parlamentarios sobre el principio de la representación; en fin, los lugares de lo político tal vez como condensación de este recorrido por dispositivos asamblearios heterogéneos.[15] El punto en común, dice Pierre Rosanvallon (2003: 8) en el prefacio al volumen, radica sobre todo en la afirmación de una identidad colectiva.

Múltiples comienzos; prácticas, procedimientos y dispositivos también múltiples, que denotan la voluntad de reunirse en asamblea. Al mismo tiempo, el comparatismo permite sacar provecho de los términos cotejados en función de diseñar nociones pertinentes: la ciudadanía que designa la pertenencia a un colectivo; los lugares de igualdad y, a la vez, de lo político donde los asuntos se tornan

---

15 La secuencia nos lleva por la Sudáfrica post-apartheid, la Francia revolucionaria, el Japón de los siglos XIV-XVI, la Francia tardomedieval, Costa de Marfil a fines del XX, los cosacos en los siglos XIV-XX, las ciudades griegas de la época clásica, Circasia en el XIX, Italia en los siglos XI-XIII, Siria en el XVIII a.C., el Próximo Oriente del II milenio a.C. al II milenio d.C., la República de Kiribati (islas Gilbert) a fines del siglo XX, otra vez la Francia revolucionaria, Gran Bretaña en la época moderna, la Etiopía meridional a fines del XX.

concretamente comunes; los rituales de la asamblea que expresan la soberanía de un grupo sobre sí mismo y la reafirman mediante representaciones pertinentes; la justicia como operador de la constitución del lazo político entre iguales y semejantes; similitud e igualdad como maneras de reconocer la conformación de una identidad comunitaria; público y privado como demarcaciones recíprocas de ámbitos y prácticas específicos; semejantes e iguales como designación de aquellos que pertenecen a lo común en la medida en que la condición de ciudadanía supone la equivalencia (Detienne, 2003c; 2005: 145-176).

¿Y el estado? Ninguna referencia o reflexión en particular ha sido necesaria en lo atinente a su lugar, su papel o su función en relación con las prácticas asamblearias. No es ajeno a esto el hecho de que se proponga el olvido de lo aprendido sobre el Estado o la Política (con mayúsculas) para plantearse las cuestiones concretas sobre el hecho de reunirse en asamblea y las formas inéditas o recurrentes de dicha voluntad de reunirse (Detienne, 2003c: 418). Probablemente, tampoco es ajeno el hecho de que la asamblea no sea un dato dado ni una adquisición para siempre (Detienne, 2003a: 31; 2005: 164), porque se trata en cada caso de una invención sin filiación con respecto a prácticas asamblearias pretéritas o contemporáneas. Esta imposibilidad de establecer una procedencia unívoca, en el registro de los términos comparados, atañe también al problema del estado, aunque no sea un eje activo de la comparación.

La genealogía realizada a partir de la asamblea homérica y las puntualizaciones que se desprenden del enfoque comparativo que organiza el volumen coordinado por Detienne —*Qui veut prendre la parole?*— han tenido por cometido indicar esta cuestión cardinal para nuestra argumentación: el dispositivo asambleario no es un elemento inherente a una forma estatal determinada, puesto que en tanto que "lugar

de lo político" la asamblea se comprueba en diversas situaciones que hasta aquí, por convención, hemos denominado en referencia al estado: hay prácticas asamblearias en sociedades estatales y las hay en sociedades no estatales.

En efecto, si nos hemos detenido en la escena del escudo de Aquiles en *Ilíada* es para indicar allí la existencia no sólo de un funcionamiento compatible con la organización de la *pólis* sino, sobre todo, de un ámbito asambleario en el que la contienda judicial se articula con el conflicto, el uso de la palabra en el debate, la idea de equidad. Este espacio de deliberación y de poder es postulado por Ruzé (1997) como el eje que vertebra, de Néstor a Sócrates, la actividad de la *pólis*. Pero la inclusión de un texto suyo (Ruzé, 2003) en *Qui veut prendre la parole?* nos indica que, comparatismo mediante, su perspectiva sobre la forma asamblea como lugar de lo político no debe reducirse ni a la Atenas democrática ni a la *pólis* griega, sino que tiene que ser vista en su singularidad pero en relación con múltiples prácticas asamblearias, tanto en sociedades con estado como en sociedades sin estado. Esto no carece de valor puesto que nos ubica fuera de una dicotomía muy conocida, según la cual la presencia de instituciones estatales se corresponde con la de pautas políticas, y la ausencia de aquellas supone el predominio de una lógica de parentesco propia de un ámbito aldeano.[16] Recientemente, esto ha dado lugar a una polémica cuyos términos remiten, en última instancia, a dos lecturas de la *pólis*, ya sea como una sociedad estatal, ya sea como una sociedad no estatal.[17] Diego Paiaro (2011b; 2014) ha analizado

---

16 Sobre el mundo griego ver los argumentos, no siempre convincentes, de Edwards (2004) para hacer de la aldea de Ascra de Hesíodo una formación social preestatal independiente respecto de las organizaciones políticas estatales de la *pólis*, en formación durante el período arcaico. *Cfr*. Cap. 6.

17 *Cfr*. Introducción. Para el debate: Berent (1996; 1998; 2000a; 2000b; 2004; 2006) y Hansen (1998; 2002b; 2006: 56-65); ver Faraguna (2000), Miyazaki (2007), Herman (2006: 227-228) y Hall (2007: 119-120; 2013: 10-11).

largamente este debate proponiendo una visión superadora y enriquecedora. A los fines del análisis, sólo haré hincapié en un problema teórico a partir de las puntualizaciones de Nicole Loraux (2007: 251) en su lectura de Pierre Clastres:

> Si *pólis* es el nombre griego de la colectividad política, el sintagma "ciudad-estado" es el modo de traducción para los historiadores. Sintagma delicado: al adjuntar "estado" a "ciudad" para evitar toda confusión de la *pólis* con la ciudad, que es solamente el centro urbano, el historiador intenta por lo general precisar que la ciudad griega no es un estado sino una colectividad que se expresa bajo el modelo del *nosotros*, idealmente y —así lo espera— en la realidad (lograda inscripción arcaica que comienza por "Nosotros, ciudadanos, hemos decidido...", ¡cuántas especulaciones tu descubrimiento ha venido a corroborar!). Desearíamos probablemente que el historiador demasiado sereno no fuera tan ingenuo de creer que el agregado de la palabra estado pueda alguna vez ser un gesto neutro.[18]

Este es el problema fundamental: ¿por qué para pensar cómo una comunidad se manifiesta afirmando su identidad bajo el modo del "nosotros" es necesario recurrir al concepto de *estado*? De modo natural, tendemos a pensar que las sociedades se organizan y adquieren coherencia y unidad en tanto que tales a partir de la operatoria del estado. Está tan arraigado en nuestro pensamiento, está tan instalado en nuestro sentido común, que asumimos sin cortapisas que el estado opera como factor fundamental de cohesión de las sociedades. Nos planteamos el problema de sus orígenes, como cuando inmediatamente pensamos que

18 *Cfr*. Meier (1985: 9-31), que propone la noción de *identidad política*.

el surgimiento de la *pólis* no es otra cosa que el surgimiento del estado griego. Y cuando nos enfrentamos a sociedades para las que la evidencia no acredita la presencia del estado, las clasificamos como sociedades sin estado o preestatales. De tal forma, solemos suponer su inevitabilidad; y cuando su existencia como cosa no puede ser comprobada, consideramos a esas formaciones sociales en virtud de una carencia, no de una positividad. Aventurándonos en un terreno que es ajeno al de nuestra especialidad, mencionaremos también que, en tanto que la soberanía ha sido un rasgo definitorio del estado, ante la supuesta dispersión de los poderes públicos se habla entonces de fragmentación de la soberanía en referencia a la desaparición del estado o a la condición minimalista que adquiere. Tal ha sido nuestra condición de época que pensar con estado se nos ha hecho ya costumbre: el estado se nos ha vuelto casi una segunda naturaleza.

No es ninguna novedad para nadie el papel del estado-nación como aglutinante de las sociedades bajo el imperio del capital. Al menos por intuición, hoy sabemos que esto ya no se sostiene en lo que respecta a la primacía del estado-nación como ámbito consolidado de funcionamiento del capital. Es metodológicamente pertinente aplicar a este proceso el mismo criterio de fluidez que Marx y Engels (2005: 159; *cfr*. 157-161) enunciaban en relación con el ascenso de la burguesía: revolución continua de todas las relaciones sociales; inquietud y movimientos constantes; ruptura de las relaciones antiguas; rápido ocaso de las nuevas; todo lo sólido se desvanece en el aire. ¿Es el estado una estructura cuya singular solidez como fundamento de la consistencia de la sociedad le permite escapar al desfondamiento incesante que la propia dinámica del capital produce?

En su libro *Pensar sin Estado*, Ignacio Lewkowicz (2004: 10-11) ha forjado sobre este punto una tesis fundamental: el

estado como factor de cohesión social se encuentra sometido a la fluidez permanente del capital. Como efecto de la actual primacía del capital financiero, pero también de los sucesos argentinos de los años 2001 y 2002, Lewkowicz postula la emergencia de una nueva condición de pensamiento:

> *Pensar sin Estado* es una contingencia del pensamiento —y no del estado—; nombra una condición de época como configuración posible de los mecanismos de pensamiento. *Pensar sin Estado* no refiere tanto a la cesación objetiva del estado como al agotamiento de la subjetividad y el pensamiento estatales. Por eso podemos poner en duda que haya desaparecido el estado; podemos verificar enormes organizaciones técnicas, militares, administrativas con un vasto poder de influencia. Pero influencia no es soberanía; y la subjetividad estatal no arraigaba en la mera existencia del estado sino en su soberanía. [...] Tras el desfondamiento varía la condición del estado. [...] El estado es un término importante entre otros términos de las situaciones, pero no es la condición fundante del pensamiento. El estado no desaparece como cosa; se agota la capacidad que esa cosa tenía para instituir subjetividad y organizar pensamiento.[19]

En este sentido, no se trata entonces de suponer aquí una identidad entre estado y sociedad en la *pólis*, situación que, según sugerían Victor Ehrenberg (1960: 89) y Jean-Pierre

---

19 Sztulwark (2006) ha planteado que *Pensar sin Estado* es tanto una denuncia, cuanto una ambigüedad y una orientación: denuncia un cambio de estatuto en la relación entre pensamiento y poder; hay una ambigüedad en el "sin estado" porque no se trata de predicar su inexistencia sino de pensar a partir del hecho de que el estado ya no determina nuestros modos de pensar; orienta a pensar las situaciones a partir de su potencia inmanente, sin necesidad de fijar el pensamiento a partir de una toma de posición con respecto al estado.

Vernant (1965b: 34-35 y n. 10), habría llevado a los griegos a una contradicción infranqueable entre el carácter unitario del estado y el carácter fragmentario de la sociedad, contraste que los propios griegos nunca habrían llegado a comprender acabadamente debido a que, ya sea en el plano de la acción, ya sea en el del pensamiento, jamás distinguieron entre un aspecto y el otro.

Tampoco sucede que la *pólis* griega operase como una sociedad contra el estado, pero no por los motivos que esgrimía Pierre Clastres (1978) al separar el comportamiento indígena del griego.[20] ¿Qué es, pues, lo que se nos impone de la condición postulada como "pensar sin estado"? Es sobre esta circunstancia nueva de pensamiento, habilitada por la tesis acerca del desfondamiento de la solidez asignada al estado, sobre la que ahora nos queremos interrogar en función de pensar el modelo griego del "nosotros", para el que se recurre al concepto de *estado* pero que paradójicamente, según Loraux, no es un estado sino una colectividad.

En el desarrollo de su argumentación, Loraux también hacía hincapié brevemente en una fórmula: "Nosotros, los ciudadanos, hemos decidido", que nos conduce con toda claridad a la práctica asamblearia, o mejor dicho a su resultado, que suele aparecer expresado en el encabezamiento de las inscripciones. La más antigua en este sentido es la que proviene de la ciudad cretense de Dreros, probablemente de alrededor de 650 a.C.,[21] en la que se lee: "Le ha complacido a la ciudad" (*Âd' éwade póli*), pero que se puede interpretar en

---

20 *Cfr.* Loraux (2007); ver Richir (2007) y Campagno (1998; 2014b; 2014c).

21 *Cfr.* Demargne y van Effenterre (1937), Ehrenberg (1943) y Jacoby (1944). Más recientemente, *cfr.* van Effenterre (1985: 234), Gagarin (1986: 81-86; 2008: 45-49, 76-79), Raaflaub (1993, 81), Robb (1994: 85-87), Hammer (2002: 36-38), Almeida (2003: 264-266), Raaflaub y Wallace (2007: 23-24) y Gehrke (2009: 399). Estos trabajos sintetizan las discusiones previas sobre la datación e interpretación de la inscripción y, en general, asumen su importancia para determinar el rol principal de la asamblea en la comunidad.

forma menos literal como “los drerios han decidido”, dando a entender así que la *pólis* es aquí la comunidad de ciudadanos que ha tomado una decisión tras reunirse y actuar conjuntamente en asamblea.

Lo que primordialmente nos interesa de este tipo de documentación, que en la Atenas democrática se multiplicará exponencialmente, es la efectuación del proceso asambleario que la misma supone. Visto así, la asamblea no aparece como una entidad dada, objetivable, por más que su actividad se asocie con la existencia permanente del ágora, primero, y con el espacio más específico de un *ekklesiastérion,* posteriormente.[22] Lo que se objetiva es una escritura que adquiere carácter monumental.[23] La asamblea, en cambio, remite sobre todo a una práctica de subjetivación colectiva que, como tal, transcurre o se produce entre dos enunciados, uno que abre y otro que cierra la temporalidad de la misma: “¿quién quiere tomar la palabra (*tís agoreúein boúletai;*)?”; “le ha complacido a la *pólis*”, o “el pueblo ha decidido (*édoxe tôi démōi*)”. Es en este proceso que un “nosotros” se fabrica: la configuración de una colectividad reunida en asamblea. En ciertas circunstancias, ese “nosotros” puede dar lugar a una subjetividad que se desembarace de determinaciones que son externas a su propia potencia.

En síntesis, a partir del trayecto realizado, en parte como una derivación que la época y las condiciones recientes imponen para el pensamiento —al menos desde la perspectiva que aquí se ha sostenido—, se puede asumir que, respecto de la subjetivación política en la práctica asamblearia, la postulación de la tesis “pensar sin estado” conlleva su consideración en términos de la capacidad cohesiva de dicho

22 Carter (1994: 165-168) señala la presencia de un *ekklesiastérion* en Metaponto desde fines del siglo VII y con seguridad desde mediados del VI, con capacidad para unas 8.000 personas. *Cfr.* McInerney (2004).

23 *Cfr.* Gallego (2003b: 111-113 y 207-222), de manera más detallada y con bibliografía.

dispositivo para producir un "nosotros", esto es, para configurar un espacio que se habita en la medida en que se piensa y se decide qué hacer. Esta forma de considerar a la asamblea hace, pues, hincapié en las condiciones subjetivas de los ciudadanos de una *pólis* en la medida en que formaban parte de una comunidad que adquiriría identidad en el acto de la reunión colectiva, en el momento en que se imponía la tarea de decidir sobre el destino de la *pólis*, que no era otro que el de todos y cada uno de sus integrantes. El papel de la asamblea en la constitución de la *pólis* como identidad colectiva nos abre el camino para continuar la indagación sobre las condiciones de elaboración de las concepciones igualitarias, los conflictos que esto genera y, en este marco, el surgimiento de la democracia. Todos estos aspectos constituyen los ejes centrales a desarrollar en el próximo capítulo.

Capítulo 10

La irrupción de la democracia

Los orígenes de la democracia y la relación que este proceso traza con el desarrollo de la *pólis* griega constituyen los ejes problemáticos principales de este capítulo. El abordaje que proponemos hace hincapié en la delineación de una idea comunitaria por encima de la individualidad de sus miembros, así como en la elaboración política de dicha idea como autoridad compartida por el conjunto de un grupo humano determinado. Esta condición, imprescindible para el despliegue de la participación ciudadana en la Grecia antigua, se liga a una concepción que supone la igualdad de los integrantes de la comunidad habilitados para tomar parte del poder. Los criterios para establecer la semejanza o no entre tales o cuales sectores y/o individuos dieron lugar a arduos conflictos a lo largo de la historia griega, enfrentando una perspectiva elitista de la igualdad con otra plebeya. Ambas visiones remitían a espacios sociales distintos (la clase aristocrática, en un caso; la aldea campesina, en el otro) que muchas veces terminaron resolviendo sus diferencias en una crisis turbulenta signada por la *stásis*. El surgimiento de la democracia griega se produjo precisamente en este

contexto, cuando a través de la guerra civil abierta el pueblo impuso una idea de igualdad que ampliaba la participación política más allá de lo deseado por la aristocracia y su restrictiva noción de semejanza entre pares.

La elaboración igualitaria de la comunidad

En el siglo VII a.C. la vigencia de la *pólis* como una entidad comunitaria situada por encima de sus miembros considerados de manera individual parece ser un hecho incontrovertible. En efecto, el ejemplo del encabezado de una muy conocida y citada inscripción proveniente de la ciudad cretense de Dreros, datada precisamente alrededor de 650 a.C. (la más antigua de la que se tenga información), deja ver palmariamente esta cuestión: "Esto ha sido decidido por la ciudad" (*Âd' éwade póli*).[1] Por consiguiente, se da a entender que es la *pólis* como comunidad la que ha tomado una resolución, probablemente tras reunirse y actuar colectivamente en asamblea.[2] A quiénes englobaría esta designación genérica de la comunidad a través del término *pólis* es algo más difícil de precisar. Aunque no sería extraño que incluyera al conjunto de los integrantes reconocidos al momento de inscribir la decisión tomada, haciendo caso omiso de las diferencias jerárquicas que caracterizaban la participación política en la *pólis* arcaica, tal como se aprecia de manera muy clara en la escena judicial que se describe en el escudo de Aquiles o en diversos pasajes de la poesía de Hesíodo.[3] La historia por la cual la participación en los asuntos de la ciudad llegaría a comprender a sectores más vastos que la

1 O también: "Le ha complacido a la ciudad"; en una forma menos literal: "los drerios han decidido".

2 Ver Demargne y van Effenterre (1937), Ehrenberg (1943) y Jacoby (1944). *Cfr.* Cap. 9, donde se analiza la inscripción y se da la bibliografía más reciente sobre la misma.

3 Sobre la *pólis* homérica, *cfr.* Caps. 8-9. Sobre la *pólis* hesiódica, *cfr.* Cap. 6-7.

élite aristocrática es, sin duda alguna, la historia misma de la formación, reformas y transformación de la *pólis*, que en la segunda mitad del siglo IV Aristóteles (*Política*, 1274b 41) terminaría definiendo idealmente como una cierta multitud de ciudadanos.[4]

Esta historia de la *pólis* entendida en clave de una ampliación de la participación política, que en último término daría lugar a la invención de la democracia, es al mismo tiempo una historia de las concepciones y las formas prácticas que adquiere la igualdad. Así lo había entendido Giovanni Cerri (1969) en un artículo publicado hace ya varios años, llegando a la conclusión de que la expresión *ísos dasmós*, que aparecía en un verso de las elegías transmitidas en el corpus atribuido a Teognis de Mégara, resultaba equivalente al término *isonomía*, principio que se hallaba vigente en el universo imaginario de los griegos de finales de la era arcaica. En efecto, la presencia de *ísos dasmós* en conjunción con la idea de colocar en el centro (*es tò méson*) implicaría la noción de un reparto igualitario que, en el contexto de esa época, sólo podría estar aludiendo al hecho de una equiparación en el acceso al poder político.[5] Conforme a la línea argumental desarrollada por Cerri, en los comienzos la noción de *equidad* que habría quedado sintetizada en la idea de *isonomía* tendría claras raíces aristocráticas, en oposición tanto a la tiranía, como ha demostrado Kurt Raaflaub (1996: 143-145; 2004b: 91-96), como a la participación de los plebeyos, como señala Ryan Balot (2001: 83-84).[6]

En las *Historias* de Heródoto, la situación política de las ciudades griegas de finales de la era arcaica se configura precisamente a partir del despliegue de las revoluciones

4 Sobre esta definición aristotélica, *cfr*. Gallego (2003b: 165-166).

5 Teognis, 678: *dasmós d' oukét' ísos gínetai es tò méson*, que puede traducirse del siguiente modo: "Ya no existe una distribución equitativa en el centro".

6 *Cfr*. Barceló (2006: 61) y Sancho Rocher (2009: 33).

isonómicas, que se producen por lo general en contra de las tiranías y que posteriormente se traducen con la idea de *demokratía*. En efecto, para el historiador los cambios acaecidos en muchas ciudades jónicas se comprenden de modo acabado a partir de las nociones políticas igualitarias que habrían estado vigentes en ese momento. Así, el vocablo *isonomía* aparece cuando se evoca el accionar de Meandrio de Samos, quien convoca a una asamblea para dar a conocer a todos los ciudadanos que si bien él tiene el cetro, todo el poder (*dýnamis pâsa*) y el gobierno (*árkhein*) sobre los ciudadanos, no va a actuar usando la fuerza por considerar que los hombres son semejantes entre sí (*andrôn homoíon*). Y una vez colocado el poder en el centro (*es méson tèn arkhén*) proclama finalmente la *isonomía* (3.142.2-4).[7] También se utiliza esta noción en el contexto de la rebelión jónica cuando Aristágoras renuncia a la tiranía y establece en Mileto la *isonomía* (5.37.2).[8] Pero Heródoto no se privará de traducir estas nociones igualitarias con el término *demokratía* o formas verbales asociadas.[9] Así sucede cuando el tirano Histieo de Mileto expone acerca de los alcances del control persa sobre Jonia, que beneficiaba a los propios tiranos griegos,

7 Véase el ejemplo similar de Cadmo de Cos que presenta Heródoto (7.164.1).

8 Sin embargo, las dos primeras ocurrencias del término no se dan en el contexto de los sucesos inherentes a las ciudades griegas sino en el supuesto debate entre los persas sobre la forma de gobierno a adoptar después de la muerte de Cambises y la expulsión de los magos. Aunque, como ha demostrado Hartog (1980), en las *Historias* de Heródoto existe una presencia casi obsesiva del modelo cívico griego. Ciertamente, en boca de Otanes, según Heródoto (3.80.6), el gobierno de la multitud "tiene el nombre más hermoso de todos, *isonomíe*", y consiste en que las magistraturas se gobiernen por sorteo, el poder esté sometido a rendición de cuentas y todas las decisiones se tomen en común (*es tò koinón*). Esto mismo ya había sido introducido por Heródoto (3.80.2) al presentar la cuestión: Otanes proponía llevar los asuntos al centro para debatirlos públicamente (*es méson... tà prégmata*). Como es bien conocido, la idea de establecer la *isonomía* entre los persas fue finalmente vencida (3.83.1).

9 *Cfr.* Payen (1997: 192-203). Rhodes (2000a: 124-127) permite comprender el contexto en el que el término *demokratía* se conforma como una denominación positiva en oposición a *oligarkhía*.

oponiendo el hecho de democratizarse (*demokratéesthai*) con el estar tiranizado (4.137.2). El mismo verbo aparece cuando Herótodo insiste con la propuesta que habría realizado Otanes para que los persas se democratizaran, introduciendo así el relato sobre el accionar de Mardonio en Jonia al derrocar a los tiranos y establecer a cambio democracias (6.43.3). En otras dos ocasiones que están implícita o explícitamente relacionadas con Atenas, Heródoto apela a las nociones de *isokratía* e *isegoría,*[10] para producir en seguida el mismo desplazamiento semántico desde estos conceptos igualitarios hacia la idea de *demokratía*.[11]

Es a este desarrollo al que aludía con lucidez Jean-Pierre Vernant (1965b: 47-48) en su pequeño gran libro *Los orígenes del pensamiento griego*, hace ya más de cincuenta años, pero para priorizar entonces la situación previa que servía de punto de partida para dicho proceso:

> Esta imagen del mundo humano encontrará en el siglo VI su expresión rigurosa en un concepto, el de *isonomía*: igual participación de todos los ciudadanos en el ejercicio del poder. Pero antes de adquirir ese valor plenamente democrático [...] el ideal de *isonomía* pudo traducir o prolongar aspiraciones comunitarias que remontan mucho más alto, hasta los orígenes mismos de la *pólis*. Varios testimonios muestran que los términos de *isonomía* y de *isokratía* han servido para definir, dentro de los círculos aristocráticos, en con-

10 La voz *isokratíe* aparece en Heródoto (4.92.*a*1), en boca del corintio Socles, y se refiere de algún modo a Atenas. La idea de *isegoríe* la hallamos por única vez (5.78) en relación con las nuevas prácticas políticas instauradas en Atenas por las reformas de Clístenes. *Cfr*. Ostwald (1969: 137-173).

11 Heródoto (6.131.1): "Clístenes, el que estableció las tribus y la democracia para los atenienses". El pasaje ha sido objeto de diversos análisis: *cfr*. por ejemplo, Lewis (1971: 130-131); también Loraux (1979: 3-4; 1993: 212-213). A mi entender, sigue siendo fundamental el estudio de Nakategawa (1988).

> traposición al poder absoluto de uno solo (la *monarkhía* o la *tyrannís*), un régimen oligárquico en que la *arkhé* se reservaba para un pequeño número con exclusión de la masa, pero era igualmente compartida por todos los miembros de esa selecta minoría.

Posteriormente, en un breve ensayo con el elocuente título de "Nacimiento de lo político", Vernant (2004: 141-145) indicaba que una de las condiciones inherentes a la invención de la *pólis* radicaba en el modo en que los griegos se plantearon el problema de la soberanía y las articulaciones entre el poder y el orden social. En los inicios mismos de la ciudad, estas cuestiones se condensarían conceptualmente en torno de la idea de *krátos* o "poder de dominación", pero con una mutación esencial respecto de la concepción que asociaba la soberanía con una figura única superior, con un monarca indiscutido:

> Neutralizar el poder consistirá, para el grupo de los que se consideran iguales (grupo que se ampliará hasta englobar a todos los ciudadanos), en depositar el *krátos* en el centro, para despersonalizarlo y volverlo común, de manera que todos tengan su parte sin que ninguno pueda apropiárselo. (Vernant, 2004: 145)

Para operar esta neutralización, la selecta clase de los mejores, es decir, los *áristoi*, definidos principalmente según su capacidad para el combate, reafirmaría su condición de semejanza depositando el *krátos* en el centro. Esta neutralización se manifestaría en forma práctica en la reunión en asamblea organizada como un círculo cuyo centro se concebía como espacio libre abierto a todos aquellos que eran reconocidos como semejantes. Desde el momento en que se produjo esta mutación, la asamblea implicaría un

dispositivo público y común (*es tò koinón*) supeditado a la mirada y el control del conjunto, como se pone de relieve en Homero (*Odisea*, 2.36-38): "[Telémaco] no pudo permanecer más tiempo sentado, sino que sintió ganas de hablar (*agoreúein*) y se levantó en medio del ágora (*mésēi agorêi*); un heraldo puso el cetro en sus manos, el prudente Pisénor, sabio en consejos" (*cfr.* Cap. 9).

Esta condición de igualdad en el ágora, vinculada a la toma de la palabra en el centro del espacio asambleario, se ha considerado con acierto como un modo inicial de manifestación de la *isegoría* en el alto arcaísmo, aun cuando el término como tal se acuñe recién en época clásica. Françoise Ruzé (1997: 52-55, 82-84) destaca que esta igualdad de derecho a la palabra entre los héroes homéricos se ligaba no sólo a la función de los aristócratas guerreros sino también a la autoridad que detentaban aquellos que tomaban la palabra, actuaban en el consejo y se dirigían preferentemente a este grupo más restringido, en la medida en que sus reuniones se desarrollarían en el marco de las asambleas de la comunidad en las que la masa anónima, sin poder para expresar su palabra, tendría como función aprobar o desaprobar.

Pero los comienzos de la ciudad no se limitan únicamente a esta Grecia que neutraliza el *krátos* del monarca en beneficio del conjunto de los *basileîs*, sobre los que la poesía homérica nos brinda testimonio de sus representaciones de la vida social, el poder político, la virtud militar, etcétera. Según Eric Robinson (1997: 65-73), el igualitarismo griego se percibe en la participación que las fuentes literarias arcaicas otorgan al pueblo tanto en el gobierno y en el ejército cuanto en las prácticas funerarias, en la escritura de las leyes y, principalmente, en el proceso de colonización que muestra la expansión de conceptos y costumbres equitativos.

En efecto, el mundo colonial resulta también otro de los laboratorios de la invención de la *pólis*, cuestión abordada

por Jeremy McInerney (2004) en un análisis que asocia los orígenes prácticos de la *isegoría* con las fundaciones griegas en el sur de Italia y en Sicilia (*cfr.* Domínguez Monedero, 1991). Según el autor, la *pólis* colonial surge bajo una concepción que se manifiesta, a un tiempo, a través de dos condiciones indisociables: el reparto equitativo de la tierra y una organización política que muestra esos mismos fundamentos igualitarios.[12] Es cierto que las ciudades metropolitanas emergieron a partir de procesos de sinecismo de aldeas preexistentes y de reformas políticas, mientras que las ciudades coloniales fueron el producto de fundaciones sistemáticas que debían poner en marcha desde el comienzo todas las condiciones inherentes a una *pólis*. Pero si en las colonias la autoridad aristocrática quedó circunscripta o directamente elidida, si en ellas un Tersites pudo de entrada tomar la palabra con el mismo derecho que un Odiseo sin que este pudiera censurarlo,[13] es porque los que emigraron llevaban consigo una visión de la igualdad que ya no se restringía a la clase de los *áristoi*.

Así pues, este imaginario igualitario tendría una raíz no aristocrática que seguramente alimentó —a la vez que se alimentó de— esa tradición anti-aristocrática reflejada por la poesía arcaica griega a la que se refería con acierto Walter Donlan (1973; *cfr.* 1997: 46-47), cuestión que, por nuestra parte, hemos ligado con la imagen aldeana de la *pólis* que emerge en la Grecia de las metrópolis como producto del

12 *Cfr.* Carter (1994: 165-168) para el caso de Metaponto; Malkin (2002: 216-218) para el caso de Mégara Hiblea.

13 Como se sabe, en Homero, *Ilíada*, 2.211-277, Odiseo censuraba a Tersites por haber tomado la palabra, es decir, por haberse situado *mésēi agorêi* sin estar habilitado para hacerlo, en la medida en que carecía del estatus detentado por los *basileîs* que prácticamente monopolizaban el uso de la palabra en la asamblea. Sobre la figura de Tersites y la posibilidad de que expresara o no la voz de los plebeyos en el seno de una sociedad controlada por los *áristoi*, *cfr.* Farron (1979-80), Tandy (1997: 194-201), Thalmann (1988) y Marks (2005).

sinecismo así como de los conflictos que lo acompañan y lo jalonan.[14] En efecto, buena parte de los emigrantes no habrían sido otra cosa que campesinos que habían perdido su vínculo con la tierra en sus comunidades de origen. De esta manera, habría una idea igualitaria que diferiría de aquella surgida en el seno de la aristocracia y que transformaría a los integrantes de esa masa anónima a la que se refería Ruzé en partícipes políticos de la *isegoría*, colocándolos en el medio del ágora de las nuevas *póleis* fundadas por los griegos en el proceso de expansión hacia los ámbitos colonizados a lo largo del Mediterráneo.

Los conflictos por la igualdad

Esta interesante cuestión suscitada entre los estudiosos del mundo griego con respecto a los orígenes de la igualdad griega, aristocrática o plebeya, quizás no haga más que retomar un debate sobre la igualdad ya presente en la Grecia antigua. En efecto, según una de las posturas, es en el marco de la aristocracia que en los inicios de la *pólis* se desarrolla una idea de equidad como una semejanza restringida exclusivamente al privilegiado círculo de los *áristoi*. Pero, conforme a otra de las perspectivas, la formulación de un ideal igualitario tendría como origen una concepción surgida a partir de la actividad sociopolítica de los plebeyos. La contraposición entre estas dos visiones daría lugar a los conflictos concretos ocurridos durante la historia griega arcaica. Pero también derivaría en síntesis abstractas cuyas bases deberíamos buscar en la confluencia de ambas concepciones de la igualdad. A nuestro entender, esta convergencia resulta particularmente visible en la *Política* de

14 *Cfr*. Gallego (2005: 22-34; 2006; 2009: 31-63).

Aristóteles (1252b 13-1253a 3)[15] que ve el surgimiento de la *pólis* como un despliegue del poder de regir sobre los demás (el verbo que el filósofo usa insistentemente es *basileúo*),[16] pero también como una unión en la ciudad de aldeas compuestas por semejantes (*homogálaktes*), que a su vez resultarían de la unión en la aldea de hogares formados asimismo por semejantes (*homosípyoi*, *homókapoi*).

El razonamiento aristotélico presenta dos momentos diferenciados que organizan una vida social en sus ámbitos respectivos. En primer término, se destaca la articulación entre los hogares y la aldea, vínculo revelado por la elección de los vocablos emparentados *oîkos*, *oikía* y *apoikía* para señalar el carácter inmediato de esta asociación fundada en el "parentesco" (*syngéneia*). Los integrantes encuentran en este contexto las condiciones para la satisfacción de sus necesidades habituales a partir de la crianza como componente fundamental. Esta donación del alimento se plantea, pues, como un factor que delimita a los miembros vivos de un hogar, en tanto que comparten lo cotidiano, pero también define un lazo transgeneracional entre todos aquellos criados con el mismo sustento. Esta filiación alimentaria no se

---

15 *Cfr.* Cap. 8, donde se cita el pasaje y se da la bibliografía sobre el posible uso histórico del mismo.

16 En *Política* (1252b 19-26) aparecen de manera sucesiva las formas *ebasileúonto*, *ek basileuómenon*, *basileúetai*, *basileúesthai*, *ebasileúonto*. Liddell y Scott (1996: *s.v. basileúo*) consignan que en la voz pasiva el verbo significa "ser gobernado por un rey", pero que en un sentido más general puede expresar la idea de "ser gobernado o dirigido". Además, la remisión de Aristóteles a Homero y la interpretación del contexto histórico de los poemas homéricos en cuanto a las características específicas de los *basileîs* llevan a pensar que el verbo *basileúo* puede aludir no sólo al poder monárquico sino también al poder de la clase de los *basileîs*. Precisamente, en *Política* (1297b 16-28) se equiparan la monarquía y la oligarquía como formas arcaicas de gobierno. Drews (1983) arguye que las comunidades de la Grecia geométrica estuvieron regidas por líderes hereditarios más que por reyes; Carlier (1984: 503-505; *cfr.* 141-150, 210-214), critica esta idea; Donlan (1997: 39-44) prefiere hablar de *basileîs* superiores y subordinados en el marco de sociedades de rango con jefaturas, que en el siglo VIII se convierten en sociedades estratificadas en las que la élite logra un acceso diferencial a la riqueza y un poder de coerción que antes no tenía. *Cfr.* Quiller (1981: 134-135), Starr (1986: 15-51), Seaford (1994: 191-192) y Plácido (2006: 171).

limita al hogar sino que se predica como un elemento inherente a la propia determinación de la aldea.[17] Si el esquema aristotélico sintetiza este funcionamiento con la idea de *syngéneia* ello se debe, en buena medida, a la comprobación de las filiaciones entre hogares y generaciones y a la semejanza que supone la crianza en común destacada por el uso del prefijo *homós* en las tres palabras compuestas anteriormente mencionadas: *homosípyoi*, *homókapoi* y *homogálaktes*. El carácter transgeneracional (hijos e hijos de hijos) al que Aristóteles se refiere al usar el último de los tres vocablos hace de la aldea la expresión en el tiempo presente, pero que se proyecta del pasado al futuro, de un grupo parental con ancestros comunes definidos por el principio de la nutrición compartida. En el marco de una comunidad de parentesco no resulta abusivo interpretar que la semejanza implica una reciprocidad entre quienes comparten, dan e intercambian en el seno de una aldea (dentro de un mismo hogar o entre unos hogares y otros).

En segundo término, el corolario es que el surgimiento de la *pólis* se produce a partir de la asociación (*koinonía*) de varias aldeas. Se podría argumentar entonces que para Aristóteles el sinecismo (*synêlthon*) resulta de la sumatoria de entidades con una racionalidad semejante, es decir, la lógica del parentesco, lo cual no se aparta del argumento aristotélico. Así como el paso de los hogares a la aldea implica, en el plano de las necesidades de vida, el paso de lo cotidiano a lo no cotidiano, así también el tránsito de las aldeas a la ciudad se plantea en principio en el terreno de dichas necesidades: la consecución del máximo de autarquía para la vida, que conduce en segunda instancia al sentido ético de vivir bien (*toû eû zên*). En este plano, la existencia de la *pólis* introduce un término nuevo en tanto que se abre al espacio

17 Para una perspectiva antropológica sobre esta cuestión, véase Meillassoux (1977: 66).

de lo "político" (*politikón*). Esto permite pensar la coexistencia de dos lógicas comunitarias distintas: la del parentesco del complejo hogar-aldea y la de lo político de la ciudad. En el marco de esta última, el miembro de la comunidad no se define según su lugar en el hogar, donde comparte el sustento, o en la aldea, donde da y/o recibe la crianza según la sucesión de las generaciones, sino que se define primordialmente como un ser político derivado de la pertenencia a la *pólis*. Los principios del parentesco no desaparecen con el surgimiento de lo político, pero desde entonces operan como una lógica subsidiaria respecto de las pautas de la lógica política.

En esta secuencia, el ejercicio de la *basileía* en los tres planos de organización social (hogar, aldea, ciudad) debería necesariamente abrirse a una dimensión nueva en la medida en que queda asociado con la instauración de la *pólis*. De esta manera, la permanencia de la *basileía* aparece como un trasfondo de continuidad sobre el que se produce un desplazamiento de las relaciones organizadas por el parentesco, definidas en el plano de los hogares y las aldeas, a aquellas articuladas por la política como lo inherente a la ciudad. Así, Aristóteles explica el surgimiento de la *pólis* a partir de un modelo segmentario, en tanto que se origina por la unión de segmentos semejantes (hogares en la aldea; aldeas en la ciudad), aunque bajo el principio jerárquico de la *basileía*, que si bien podría corresponderse con el poder del rey (*basileús*), de modo más general remitiría a aquel que desarrollan y ejercen los aristócratas (*basileîs*).

Ahora bien, ¿qué puede significar la similitud entre el tipo de mando que se verificaría en los inicios de la *pólis* y el que regiría en los hogares y las aldeas? El problema consiste en discernir cómo las condiciones de la *basileía* se ven trastrocadas en la medida en que pasamos de la lógica del parentesco a la lógica política, es decir, del complejo hogar-aldea a

la organización de la ciudad. Dicho de otra manera, se trata de desentrañar las implicancias que aparecen en el propio pensamiento aristotélico, en el que, por un lado, se afirma el carácter evolutivo que permite trazar una continuidad entre las aldeas y las ciudades por el hecho de que estas surgieron de la unión de aquellas —regidas ya mediante la *basileía*—, mientras que, por otro lado, se supone una mutación radical en la racionalidad social en tanto que lo político se instaura como un orden que no se reduce ni se explica por el funcionamiento del parentesco.

Si nos hemos detenido en el análisis de este razonamiento aristotélico es porque nos parece constituir una forma válida de percibir la manera en que los propios griegos concebían el desarrollo de los elementos igualitarios de la *pólis*, lo cual tiene consecuencias en cuanto al modo en que se plantea el problema de los orígenes de la democracia griega. En efecto, el sincretismo aristotélico no se puede comprender acabadamente si no se toman en cuenta los debates en torno de a qué atribuir los rasgos igualitarios de la *pólis*. En la visión que pondera los comienzos aristocráticos de la igualdad, la democracia sería una ampliación de unas prácticas y unas concepciones surgidas "desde arriba de la sociedad", desarrolladas por la élite en los albores mismos de la *pólis* dentro de los estrechos límites de su clase.[18] En la perspectiva que hace hincapié en los orígenes plebeyos de la igualdad, la democracia sería una derivación de unas prácticas y unas concepciones generadas "desde abajo de la sociedad", en conflicto con aquellas elaboradas por la aristocracia, ya que, según este enfoque, el nacimiento de la *pólis* se habría producido, desde el principio, sobre un

---

18 Además de los análisis de Vernant y Ruzé ya vistos, *cfr*. Detienne (1981: 87-104), Drews (1983: 98-115), Carlier (1984: 178-194), de Polignac (1984: 150-151), Fouchard (1997: 25-56 y 173-174) y Hammer (2002: 121-133 y 147-166).

fundamento más igualitario, y la distancia entre los aristócratas y los plebeyos libres habría sido más estrecha y menos marcada que lo que muchas veces se ha creído. En consecuencia, esta corriente de interpretación propone que la concepción igualitaria vigente en la *pólis* griega tendría un sustrato popular innegable.[19]

La contraposición entre estas dos visiones sobre los orígenes de la igualdad de la *pólis* tal vez sea el resultado de lo que Aristóteles (*Política*, 1301b 26-41) teorizaba cuando indicaba que los que luchan lo hacen por la igualdad pero difieren en cómo hay que entenderla:

> En todas partes la sublevación (*stásis*) tiene por causa la desigualdad (*dià tò ánison*) [...] Ya que en general se sublevan (*stasiázousin*) aquellos que buscan la igualdad (*tò íson*). Ahora bien, la igualdad es de dos tipos: hay una igualdad aritmética y una igualdad conforme al mérito. [...] Por otro lado, aunque todos estén de acuerdo en que lo justo en sentido absoluto es la igualdad conforme al mérito, surge el desacuerdo, como hemos dicho antes, pues unos porque son iguales en un aspecto creen ser enteramente iguales en todo, y otros, porque son desiguales en algún aspecto, reclaman para sí mismos ser desiguales en todas las cosas.

Este pasaje aristotélico, probablemente en diálogo con los desarrollos de Platón en *República* (557a-563a) sobre ambos tipos de igualdad así como sobre el carácter anárquico de la democracia en la medida en que establece una igualdad

19 Además de las visiones de Robinson, McInerney y Donlan ya citadas, ver Morris (1987: 173-210; 1996: 24-36; 2000: 155-185), Hanson (1995: 181-219), Raaflaub (1996: 150-153; 1997; 2004a), Kõiv (2002). *Cfr*. Starr (1977: 123-128), Murray (1981: 48 y 67), Gschnitzer (1987: 53-58) y Cantarella (2003: 120-142).

entre los iguales y los desiguales,[20] nos sitúa en el contexto de las revueltas y las discusiones políticas de la Grecia clásica.[21] Pero, al mismo tiempo, al ofrecer una articulación entre la *stásis* y la igualdad, abre también la posibilidad de establecer un encuadramiento para la serie de cuestiones suscitadas por las diferentes perspectivas sobre la igualdad en la era arcaica, en el momento del surgimiento de la *pólis*, en la medida en que tales percepciones de la igualdad van a ser las que también entren en colisión cuando se produzca el surgimiento de la democracia griega durante el siglo VI.[22]

Tumultos inaugurales de la democracia

Así sucede en Atenas con la instauración de la democracia a raíz de los acontecimientos ligados al nombre de Clístenes. La expulsión de la tiranía parece haber dado lugar a una disputa entre facciones opuestas de la aristocracia, posiblemente a partir de una concepción restringida de la igualdad conforme a lo ya indicado previamente. En efecto, según Heródoto, el conflicto se presentaría como una guerra civil por el poder (*estasíasan perì dynámios*) entre Iságoras y Clístenes, y es probable que en los comienzos no tuviera por horizonte la instauración de la democracia. Si hemos de creerle a Heródoto, la situación daría un vuelco

20 El término *anarkhía* (o *anarkhós*) aparece cuatro veces en este pasaje de las cinco que se contabilizan en todo el texto platónico. Sobre la visión de Platón respecto de la anarquía democrática, ver Rancière (1992: 59; 1996: 83-99); también Romilly (1975: 171-182), Höffe (1991: 174-184), Rhodes (2000b: 474-475). *Cfr*. Esquilo, *Agamenón*, 883: *demóthrous anarkhía*; Aristóteles, *Política*, 1317b 2-1318a 10.

21 *Cfr*. Eurípides, *Suplicantes*, 433-437. Ver Di Benedetto (1971: 180-181) y Mendelsohn (2002: 177-178); asimismo, Cerri (1979: 71-74) y Lloyd (1992: 76-83).

22 Para diferentes apreciaciones sobre este proceso, entre muchos otros, ver Forrest (1966), O'Neil (1995), Robinson (1997), Raaflaub, Ober, Wallace *et al.* (2007) y Arnason, Raaflaub y Wagner (2013).

súbito cuando el Alcmeónida incorporó al pueblo a su facción, situación que detalla en dos oportunidades utilizando en el primer caso el verbo *prosetairízomai* y en el segundo el verbo *prostíthemi* (Heródoto, 5.66.2; 5.69.2):

> Estos dos sujetos [Clístenes e Iságoras] se disputaron el poder (*estasíasan perì dynámios*), y al verse en inferioridad de condiciones Clístenes se gana al pueblo como aliado (*tòn dêmon prosetairízetai*).

> De hecho, pues, cuando atrajo al pueblo ateniense hacia su propia facción (*tòn Athenaíon dêmon... pròs tèn heoutoû moîran prosethékato*), que hasta entonces se había visto marginado de todo...

En el primer pasaje citado, el verbo *prosetairízetai* se relaciona evidentemente con la palabra *hetaireía*. Comúnmente, esta ha sido la base del argumento que sostiene que el pueblo ateniense terminó incorporado a una de las facciones aristocráticas en pugna dentro del marco de las disputas entre aristócratas. Josiah Ober (1993a: 227-228; 1996: 50-52) ha discutido esta interpretación del término proponiendo una traducción distinta para el pasaje en que se afirma *Kleisthénes tòn dêmon prosetairízetai*: "Clístenes se embarcó en el proceso de convertirse en el compañero de confianza del *dêmos*". Al margen de si resulta aceptable esta traducción, que el propio Ober (2007: 84) modifica en un trabajo posterior ("Clístenes... introdujo al *dêmos* dentro de su grupo de compañeros"), lo cierto es que el segundo pasaje da la idea de un papel activo de Clístenes y uno pasivo del pueblo. En la *Constitución de los atenienses* (20.1) atribuida a Aristóteles, la información presenta similitudes con la de Heródoto, pero se usa el verbo *proságo* para indicar que Clístenes, al ser vencido por las *hetaireíai* que apoyaron a Iságoras —a

quien se califica de amigo de los tiranos—, entonces puso al pueblo de su lado entregando la constitución a la multitud (*prosegágeto tòn dêmon*, *apodidoùs tôi pléthei tèn politeían*).

Esta visión sobre los roles respectivos de Clístenes y el pueblo, conforme a la interpretación que se ha hecho de los verbos que comandan las acciones del Alcmeónida, no disminuye en nada los aportes de Ober sobre los comienzos revolucionarios de la democracia ateniense y la activa interacción política que se desarrolla entre el líder y el *dêmos*, desde el mismo momento, no antes, en que Clístenes se ganó al pueblo como aliado, lo atrajo hacia su propia facción y lo puso de su lado. Por otra parte, si bien Ober (1993a: 221-222; 1996: 42-43; 2007: 91-92, 94-100) tiene razón al afirmar que el *dêmos* al que aluden los testimonios incluía a hombres de estatus tanto hoplítico cuanto subhoplítico (*thêtes*), las derivaciones inmediatas de las transformaciones en las tribus y en los demos áticos repercutirían fundamentalmente en las aldeas, generando una integración entre campo y ciudad que se condensaría en la figura del campesino-ciudadano, incluido en "un ejército de pequeños propietarios: la república de hoplitas [que] es una república de campesinos", como sostenía Pierre Vidal-Naquet (1968: 166),[23] y haciendo de las aldeas del Ática distritos cívicos de la *pólis* ateniense.[24]

Ahora bien, si la *stásis* entre los miembros de la élite que sobrevino en Atenas tras la caída de la tiranía estuvo en los inicios circunscripta dentro de la concepción aristocrática de la igualdad, la incorporación del *dêmos* al conflicto civil, fuera cual fuese el motivo de Clístenes para convocarlo, terminó dando por resultado una mutación revolucionaria que en sus efectos prácticos transformó a las aldeas en

23 En igual sentido, ver Raaflaub (1996: 146-147; 2004b: 95). Sobre Clístenes y la integración entre campo y ciudad, Lévêque y Vidal-Naquet (1964) y Vernant (1965a).

24 Osborne (1985) y Whitehead (1986). *Cfr*. Gallego (2005: 109-111), con bibliografía.

subdivisiones cívicas de base de la democracia ateniense. Como ha manifestado Robin Osborne (1985: 72-83; 1990: 277; 2003: 186; 2010: 49), esto se llevó a cabo a partir de un modelo dominante de organización conforme al cual los demos áticos no modelaron su funcionamiento a partir de la *pólis* sino que aportaron su parte para que, a su vez, la ciudad se comportara como una aldea ampliada que se relacionaba con el campo con la cercanía con que lo hace una aldea con su tierra. Al mismo tiempo, los demos operaban en el plano interno como una especie de *póleis* en microcosmos (*cfr*. Whitehead, 1986: xviii; 2001). De este modo, la *isonomía* establecida a partir de los acontecimientos que se referencian en el liderato de Clístenes no se restringiría a una mera ampliación de las nociones igualitarias que guiaban el comportamiento político aristocrático.

En efecto, el protagonismo adquirido por el *dêmos* y las derivaciones de este giro inesperado en la situación no sólo transformaron a la figura del campesino-ciudadano en el sujeto fundamental de la *pólis* ateniense de finales del siglo VI e inicios del V, sino que, al convertir a las aldeas en poderes de base de la democracia, desarrollaron una imagen aldeana de la *pólis* con una idea de igualdad más amplia que desalojaría del centro de la escena político-ideológica ateniense a la restrictiva noción aristocrática de la semejanza entre pares. Así pues, el surgimiento de la democracia en Atenas se produjo a raíz de una *stásis* motivada por el choque de diferentes concepciones de la igualdad, como lo hemos podido percibir a partir de la explicación de Aristóteles.

Esta es precisamente la interpretación que propone Eric Robinson en *The first democracies*, en la medida en que la mayor parte de los gobiernos democráticos de la Grecia antigua surgió, al igual que en Atenas, como consecuencia de una crisis política mayúscula: revoluciones violentas que destronaron a regímenes tiránicos, como en Acaya,

Ambracia, Argos, Calcidia y Naxos, u oligárquicos, como en Cnido, Crotona, Samos y Siracusa. También se inserta en este mismo marco la instauración de gobiernos isonómicos o democracias que remplazan a las tiranías hasta entonces imperantes en varias ciudades griegas, en el sedicioso contexto de la revuelta jónica. Para decirlo con las atinadas palabras de Robinson (1997: 129):

> La conclusión que parece inevitable es que las formas iniciales de democracia sólo se arraigaron como resultado de severos levantamientos políticos [...]. Los centros tradicionales de poder político, fueran estos gobernantes individuales o círculos aristocráticos, no renunciarían fácilmente a su autoridad. [...] Si, como parece cierto, no hubo estados en el siglo VI que promovieran o impusieran la democracia en otras ciudades griegas, las crisis tumultuosas y/o la *stásis* ofrecerían a los gobiernos populares la mejor forma mediante la cual ganar. La democracia inicial, entonces, surgió como resultado de acciones *independientes* en diferentes ciudades en varios puntos cronológicos y geográficos de la Grecia arcaica tardía. Tales resultados se acoplan bien con la idea de un igualitarismo panhelénico emergente en el período arcaico, puesto que tales ideales parecerían ser un prerrequisito para la formación autónoma del gobierno democrático.

En síntesis, el surgimiento de la democracia no se produjo como una ampliación de la concepción aristocrática de la igualdad ante la presión de los grupos plebeyos de las comunidades griegas. Estos sectores, con una raigambre aldeana que no puede soslayarse en este proceso, aportaron sus propias perspectivas sobre la equidad desarrolladas a partir de esa matriz aldeana. Cuando la correlación de

fuerzas lo hizo posible (por el debilitamiento de las tiranías, por las pujas intraaristocráticas, etcétera), el *dêmos*, constituido en buena medida por los labradores hoplitas, pudo operar a finales de la era arcaica una apertura en la dominación de la élite, a veces confluyendo con una parte de esta, a veces abriendo la participación política a los grupos sociales subhoplíticos. La *stásis* fue en cada caso un momento necesario en la reformulación de los criterios de igualdad que organizarían la participación política. La democracia tuvo en Grecia unos comienzos turbulentos, agitación que seguiría vigente en las tensiones y conflictos respecto de la igualdad que caracterizaron la historia de la *pólis* durante la época clásica.

Conclusiones

El objeto de reflexión de este libro ha sido la *pólis* griega. A lo largo del recorrido realizado hemos desarrollado diferentes argumentos con el fin de esclarecer tres aspectos: orígenes, estructuras, enfoques, que en sí mismos son múltiples, no siempre pueden separarse tajantemente unos de otros, en la medida en que se entrecruzan y solapan, y no se agotan en las sucintas etiquetas con las que los hemos agrupado y catalogado. En efecto, como se habrá podido apreciar, referirse a los orígenes de la *pólis* o a sus estructuras organizativas implica, necesariamente, hacer mención paralelamente de los diferentes enfoques explicativos empleados para dar cuenta de tales cuestiones. Al mismo tiempo, según la perspectiva que se proponga para entender el surgimiento de la *pólis* esto repercute en la interpretación de sus pautas de funcionamiento; y viceversa, conforme al modelo que se estime más pertinente para especificar qué tipo de organización era la *pólis*, esto afecta la comprensión de sus comienzos.

Por nuestra parte, el modelo de la *pólis* normal es el enfoque que hemos priorizado para explicar las características

de las formaciones sociopolíticas griegas. La adopción de este criterio nos ha permitido compatibilizar, por un lado, la perspectiva que propone que la *pólis* se comportaba como una sociedad cara-a-cara, y, por otro, la que distingue entre *póleis* grandes, medianas y pequeñas para deducir a partir de esto los patrones de distribución de la población según su residencia en los ámbitos urbanos o rurales. Al mismo tiempo, el modelo de la *pólis* normal, suplementado con estos dos puntos de vista que acabamos de comentar, es un modo de superar los aspectos más controversiales de la noción de "ciudad consumidora". En efecto, en la medida en que alrededor del 80% de las *póleis* griegas tanto del Egeo como de los ámbitos colonizados no superaría los 8 km de radio, es decir, aproximadamente 200 km^2 (unas 800 *póleis* si tomamos como referencia el inventario del Copenhagen Polis Centre, de las cuales las tres cuartas partes tendría, en realidad, un radio de 5-6 km y, por ende, entre 80 y 120 km^2), esto supone unas bases demográficas y territoriales que condicionaban su tamaño.

En este contexto, es preciso hacer mención a la configuración morfológica de la *pólis* normal, que no se implanta como una entidad espacial y poblacional indivisa sino que conserva en su interior un conjunto de comunidades aldeanas que anteceden a la *pólis*. La presencia y la precedencia de la aldea otorgan a este modelo unos rasgos distintivos. En primer lugar, la distribución de la población en el territorio controlado por la *pólis* se deriva de las pautas de ocupación y utilización del suelo, propias de una entidad esencialmente agrícola en la que la mayoría de sus miembros son campesinos autónomos. Esto no inhibe la existencia de una élite, generalmente pequeña, con más riqueza y recursos que el resto (básicamente, más tierras). Pero la tendencia que se puede postular es que la extendida presencia de los labradores debió condicionar la forma adoptada por el

régimen político, siendo tal vez el modelo más extendido la así llamada constitución media u hoplita, una especie de democracia agraria. En segundo lugar, esta mayoritaria población ocupada en algún tipo de labor agrícola parece distribuirse siguiendo la pauta del asentamiento nucleado: o bien habitaba en el centro urbano de la *pólis*, si sus parcelas se hallaban en los territorios del entorno inmediato de la urbe; o bien residía en los núcleos habitacionales de las aldeas, si sus lotes de tierra se hallaban en torno a los mismos. Tanto en un caso como en otro, al comenzar el día los campesinos dejaban sus hogares en alguno de los centros de aglomeración de viviendas para ir hasta sus campos de labor a realizar sus faenas agrarias, regresando al finalizar la jornada a sus lugares de residencia respectivos. Esto no sólo abona la idea de una inseparabilidad entre ciudad y campo en la *pólis* griega, como se ha sostenido, sino que incluso la transforma en una suerte de falso problema.

La anterioridad de la aldea respecto de la *pólis* y la conservación de aquella dentro de esta última, que en definitiva surge como resultado de un proceso de sinecismo de comunidades aldeanas preexistentes, ponen de relieve el papel de los campesinos en el proceso de formación de la *pólis*. Si en muchos casos este papel se percibe a raíz de los resultados históricos correspondientes ya a las etapas de finales del arcaísmo e inicios de la época clásica, en cambio, la poesía de Hesíodo es un testimonio de gran significación porque nos sitúa en la plena era arcaica, atestiguando sobre aspectos reveladores de la aparición de la *pólis*, el rol protagónico de la élite aristocrática, las reacciones no siempre similares de los aldeanos ante la incorporación de la aldea en el ámbito de control de instituciones radicadas en el centro urbano, en proceso de conformación como núcleo político de la ciudad. De manera general, la definición de los aldeanos a partir del concepto de *campesino* es un punto de

partida, pero esto no excluye, sino todo lo contrario, la posibilidad de discernir pautas de diferenciación interna entre los labradores. Al avanzar sobre las aldeas campesinas a través de sus agentes concretos que eran los aristócratas, la ciudad arcaica no parece haber actuado indiscriminadamente —como puede colegirse de cierto modelo de interpretación de la relación entre la ciudad y el campesinado—, sino tomando en consideración las circunstancias internas inherentes a las diversas aldeas.

La aldea de Ascra a la que pertenecían Hesíodo y Perses poseía su propia lógica de funcionamiento, que generaba entre los aldeanos miradas y conductas divergentes en cuanto a la actitud a sostener ante el evidente avance de la ciudad en los hechos y en las ideas. Las diferencias sociales anteriormente mencionadas cumplen aquí un papel: si labradores acomodados como el poeta se oponían a que la ciudad adquiriera una mayor injerencia y más prerrogativas dentro del funcionamiento de la aldea, en cuestiones que aquel consideraba que ella misma debía resolver, labradores empobrecidos como su hermano parecerían estar buscando el modo de recuperar una posición perdida en el seno de su comunidad, para lo cual comenzarían a valerse del patrocinio que pudieran otorgarle los aristócratas de la cercana ciudad, quienes encontrarían así una vía pacífica, entre otras formas posibles generalmente más violentas, de penetrar dentro de las fronteras de una aldea determinada para ponerla bajo su órbita de poder.

Así pues, el surgimiento de la *pólis*, en particular la del tipo llamado normal, implica la unificación de un ámbito espacial y un conjunto poblacional distribuidos previamente en una cantidad limitada de aldeas, que se conservan dentro de la nueva entidad como referencias demográfico-territoriales, pero que, evidentemente, ceden a la *pólis* un conjunto de capacidades de índole institucional encarnadas

en las prácticas decisorias y judiciales, esto es, una organización política. Pero, conforme a la concepción griega de la política, habría que modificar esta idea de que las aldeas ceden a la *pólis* los factores que han quedado concernidos en la política, puesto que, aun cuando se puedan hallar antecedentes aldeanos de esta actividad, se trata de una situación histórica que entraña una novedad radical, que ha llevado a afirmar que el surgimiento de la *pólis* y la invención de la política son dos caras de la misma moneda.

En esta línea de interpretación se inscriben los debates respecto de la estatalidad de la *pólis*. Tal vez en esto radique la necesidad de afirmar su carácter estatal (como ciudad-estado, estado-*pólis*, estado-ciudadano o simplemente estado) ante propuestas que proponen considerarla como una sociedad sin estado. ¿En qué consistiría la novedad de la *pólis* si se proclama esto último, sólo advirtiendo, en términos conceptuales, que era diferente de las comunidades tribales acéfalas estudiadas por los antropólogos porque tenía una estructura mucho más compleja económica y políticamente hablando? A este respecto cabe insistir aquí con lo siguiente, retomando un pasaje del libro de Lewkowicz (2004: 128):

> Las alteraciones cualitativas pueden permanecer largo tiempo encubiertas como variaciones cuantitativas. Las representaciones permanecen, aunque las prácticas se alteren: eso es un obstáculo para la comprensión de la situación. La operación historiadora intenta señalar los puntos de impertinencia en la inercia de las representaciones. El sentido situacional de una institución es la red de prácticas en que circula.

Por ende, una forma de marcar la distancia respecto del funcionamiento de la aldea es aseverando el carácter estatal de la *pólis*, pero no en términos absolutos sino en función

de las condiciones históricas en que su emergencia se produce. En relación con las comunidades aldeanas basadas en el parentesco, la lógica política de la *pólis* introduce en la situación un factor excedentario, radicalmente nuevo, cuyo modo de resaltarlo es señalando que esto entraña la instauración de la estatalidad con respecto a las circunstancias previas. A partir de esto, es necesario en todo momento insistir en la especificidad de la *pólis* como forma estatal, ya que no se trata de verificar punto por punto los factores que definen a un estado moderno.

Por último, tres aspectos merecen ser destacados aquí, en relación con los problemas inherentes a la *pólis* griega que hemos venido enumerando: las diferentes concepciones sobre la igualdad; el origen y el rol de la práctica asamblearia; y la irrupción de la democracia. El surgimiento de la *pólis*, que suele aparecer como una entidad igualitaria, no se da sin conflictos, en torno, precisamente, a la igualdad de sus miembros, los incluidos y los excluidos de la comunidad que se define a raíz de la invención de la política. El protagonismo inicial aristocrático en el proceso formativo de la *pólis* genera una perspectiva de la igualdad que se restringe exclusivamente a la clase de los *basileîs*: sólo deberían participar plenamente quienes eran reconocidos como pares dentro del selecto círculo de esta clase. En los comienzos de la *pólis* tal parece ser el principio que se impone en tanto que los aristócratas monopolizaban las propuestas para la toma de decisiones, aun cuando los plebeyos participasen de las reuniones políticas. Ante esta visión restringida, se desarrolla una concepción campesina de la igualdad que se asienta en los elementos que aporta la aldea, aunque elevándolos al nivel del funcionamiento de la *pólis*: la unificación de un conjunto de aldeas produjo la instauración de una instancia nueva, la política, concebida como equitativa pero acotada concretamente a los aristócratas; el modo de superar esta

restricción no fue volver a la situación previa de autonomía de las aldeas sino transformar a la *pólis* en una comunidad igualitaria más amplia, para lo cual la imagen disponible para los campesinos fue la del complejo hogar-aldea, haciendo de la *pólis* un gran *oîkos* que, en virtud de los vínculos reciprocitarios, la convertiría también en una gran aldea.

En este contexto se debe comprender el origen de la práctica asamblearia, que por supuesto tiene antecedentes en los encuentros cara a cara propios de las comunas aldeanas, en los que, de todos modos, podían existir formas de liderazgo más o menos acentuadas. Los testimonios iniciales muestran que las reuniones en asamblea giraban en torno a cuestiones que en principio se correspondían con dinámicas asociadas al parentesco aldeano. Pero el hecho de que empezaran a convocarse en el ágora, en el centro urbano, indica que, más allá de la diferencia entre aristócratas y plebeyos, se impuso un sentido político tendiente a la elaboración de la *pólis* como configuración nueva de la vida comunitaria. En principio, esas asambleas tal vez sólo impusieran ciertos límites y condiciones a las prácticas que habitualmente tenían lugar en las aldeas, como por ejemplo disputas por herencias o crímenes. Sin embargo, la concreción de las reuniones asamblearias en el ágora pone de relieve los comienzos de la participación, de buen grado o a regañadientes, en la política de la *pólis*, aun cuando esto ocurriera sobre la base de formas jerárquicas que sólo una mayor democratización podría transformar.

Precisamente, la irrupción de la democracia induce cambios en la *pólis* en el orden de los criterios prácticos implicados en la igualdad política. Aun en Atenas, cuyas dimensiones la excluyen del modelo de la *pólis* normal, las bases aldeanas campesinas de la igualdad parecen terminar permeando la situación que se organiza tras el derrocamiento de la tiranía y la lucha facciosa que tiene lugar hasta que

Clístenes logra imponer sus reformas, captando para ello el apoyo del pueblo y, al mismo tiempo, incluyéndolo plenamente en la participación política a través de la reunión asamblearia, pero también mediante una resignificación de las aldeas como *démoi* o circunscripciones institucionales del estado ateniense. Esta democratización de la *pólis* se intuye también en los casos mucho menos conocidos de los cientos de comunidades que se inscriben en el modelo de la *pólis* normal, pues en ellas la extendida y mayoritaria presencia del campesinado y su rol institucional y militar, la inmediatez entre las aldeas y la ciudad, la importancia asignada a la labranza como actividad, etcétera, parecen haber provocado más temprano que tarde una rápida inclusión de los campesinos en la vida política, que Aristóteles no duda en reconocer cuando señala la asociación entre servir como hoplita y cultivar la tierra, y formula el modelo de democracia agraria basado en el campesinado como el mejor pueblo.

De la aparición de la *pólis* a la invención de la democracia, el recorrido efectuado en este libro deja ver la singularidad del proceso de surgimiento del estado en la Grecia antigua, enfatizando al mismo tiempo las aportaciones de la aldea y el campesinado a la configuración de sus estructuras e instituciones y a las transformaciones tendientes a una mayor igualdad.

Bibliografía

AA.VV. (1968). *La città e il suo territorio. Atti del Settimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 8-12 ottobre 1967*. Napoli.

Abensour, M. (2007 [1987]) (ed.). *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Buenos Aires.

Adamesteanu, D. (1973). “Le suddivisioni di terra nel Metapontino”, en Finley (1973), pp. 49-61.

Alcock, S. E. (1993). *Graecia Capta. The landscapes of Roman Greece*. Cambridge.

Alcock, S. E. y Osborne, R. (1994) (eds.). *Placing the Gods. Sanctuaries and sacred space in ancient Greece*. Oxford.

Allen, D. S. (2000). *The world of Prometheus. The politics of punishment in democratic Athens*. Princeton.

Almeida, J. A. (2003). *Justice as an aspect of the* polis *idea in Solon’s political poems*. Leiden.

Amin, S. (1974 [1973]). *Sobre el desarrollo desigual de las formaciones sociales*. Barcelona.

Amouretti, M.-C. (1986). *Le pain et l’huile dans la Grèce antique. De l’araire au moulin*. Paris.

Ampolo, C. (1981). *La politica in Grecia*. Roma.

Anderson, G. (2009). "The personality of the Greek state", *Journal of Hellenic Studies, núm.* 129, pp. 1-22.

Andreau, J. (1995). "Vingt ans après *L'économie antique* de M. I. Finley", *Annales. Histoire & Sciences Sociales, núm.* 50, pp. 947-960.

Antonaccio, C. M. (1995). *An archaeology of ancestors. Tomb cult and hero cult in early Greece*. Lanham.

Archetti, E. (1981). *Campesinado y estructuras agrarias en América Latina*. Quito.

Arendt, H. (1993 [1958]). *La condición humana*. Barcelona.

Arino-Gil, E., Gurt, J. M. y Martín-Bueno, M. A. (1994). "Les cadastres romains d'Hispanie: état actuel de la recherche", en Doukellis y Mendoni (1994), pp. 309-328.

Arnaoutoglou, I. (1994). "Associations and patronage in ancient Athens", *Ancient Society, núm.* 25, pp. 5-17.

Arnason, J. P., Raaflaub, K. A. y Wagner, P. (2013) (eds.). *The Greek* polis *and the invention of democracy. A politico-cultural transformation and its interpretations*. Malden.

Asheri, D. (1971). "Supplementi coloniari e condizione giuridica della terra nel mondo greco", *Rivista Storica dell'Antichità, núm.* 1, pp. 77-91.

Ashmore, W. y Knapp, A. B. (1999) (eds.). *Archaeologies of landscape. Contemporary perspectives*. Oxford.

Attema, P. (1994). "Roman colonisation of the Pontine region. Aspects of the rural landscape from the 6th to the 1st centuries B.C.", en Doukellis y Mendoni (1994), 273-282.

Austin, M. M. y Vidal-Naquet, P. (1986 [1972]). *Economía y sociedad en la antigua Grecia*. Barcelona.

Balot, R. K. (2001). *Greed and injustice in classical Athens*. Princeton.

Barceló, P. (2006). "Los tiranicidas y la construcción del mito democrático en Atenas", en F. Marco Simón, F. Pina Polo y J. Remesal Rodríguez (eds.), *Repúblicas y ciudadanos: modelos de participación cívica en el mundo antiguo*. Barcelona, pp. 55-70.

Bennett, J. W. (1980). "Management style: a concept and a method for the analysis of family-operated agricultural enterprise", en P. Barlett (ed.), *Agricultural decision making. Anthropological contributions to rural development*. Orlando, pp. 203-237.

Benveniste, E. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris.

Berent, M. (1996). "Hobbes and the 'Greek tongues'", *History of Political Thought, núm.* 17, pp. 36-59.

_____. (1998). "*Stasis*, or the Greek invention of politics", *History of Political Thought, núm.* 19, pp. 331-362.

_____. (2000a). "Anthropology and the classics: war, violence and the stateless *polis*", *Classical Quarterly, núm.* 50, pp. 257-289.

_____. (2000b). "Sovereignty: ancient and modern", *Polis. Journal of the Society for Greek Political Thought, núm.* 17, pp. 2-34.

_____. (2004). "In search of the Greek state: a rejoinder to M. H. Hansen", *Polis. Journal of the Society for Greek Political Thought, núm.* 21, pp. 107-146.

_____. (2006). "The stateless *polis*: a reply to critics", *Social Evolution & History, núm.* 5, pp. 141-163.

Bernstein, H. y Byres, T. J. (2001). "From peasant studies to agrarian change", *Journal of Agrarian Change, núm.* 1, pp. 1-56.

Bintliff, J. L. (1991). "Die Polis-Landschaften Griechenlands: Probleme und Aussichten der Bevoelkerungsgeschichte", en E. Olshausen y H. Sonnabend (eds.), *Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 2, 1984 und 3, 1987*. Bonn, pp. 149-202.

_____. (1994). "Territorial behaviour and the natural history of the Greek *polis*", en E. Olshausen y H. Sonnabend (eds.), *Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 4, 1990. Grenze und Grenzland*. Amsterdam, pp. 207-249.

_____. (1996). "The archaeological survey of the Valley of the Muses and its significance for Boeotian history", en A. Hurst y A. Schachter (eds.), *La Montagne des Muses. Actes du Colloque de Genève (1994)*. Ginebra, pp. 193-224.

_____. (1997a). "Further considerations on the population of ancient Boeotia", en J. L. Bintliff (ed.), *Recent developments in the history and archaeology of central*

Greece. Proceedings of the 6th International Boeotian Conference. Oxford, pp. 231-252.

_____. (1997b). “Regional survey, demography, and the rise of complex societies in the ancient Aegean: core-periphery, neo-Malthusian, and other interpretative models”, *Journal of Field Archaeology, núm*. 24, pp. 1-38.

_____. (1999a). “Pattern and process in the city landscapes of Boeotia from Geometric to late Roman times”, en Brunet (1999), pp. 15-33.

_____. (1999b). “Settlement and territory”, en G. Barker (ed.), *Companion encyclopedia of archaeology*. London, pp. 505-545.

_____. (1999c). “The origins and nature of the Greek city-state and its significance for world settlement history”, en P. Ruby (ed.), *Les princes de la Protohistoire et l’émergence de l’État. Actes de la Table Ronde Internationale organisée par le Centre Jean Bérard et l’École Française de Rome*. Naples, pp. 43-56.

_____. (2000). “Settlement and territory: a socio-ecological approach to the evolution of settlement systems”, en G. Bailey, R. Charles y N. Winder (eds.), *Human ecodynamics. Proceedings of the Association for Environmental Archaeology Conference (1998)*. Oxford, pp. 21-30.

_____. (2002a). “Going to market in Antiquity”, en E. Olshausen y H. Sonnabend (eds.), *Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 7, 1999. Zu Wasser und zu Land Verkehrswege in der Antike Welt*. Stuttgart, pp. 209-250.

_____. (2002b). “Town and *chora* of Thespiae in the imperial age”, en H. W. Singor, E. Hemelrijk y L. Ligt (eds.), *Roman rule and civic life: local and regional perspectives. Proceedings of the Fourth Workshop of the International Network Impact of Empire. Roman Empire, c. 200 B.C.-A.D. 476 (2003)*. Leiden, pp. 199-229.

_____. (2006a). “City-country relationships in the ‘normal *polis*’”, en R. M. Rosen y I. Sluiter (eds.), *City, countryside, and the spatial organization of value in classical Antiquity*. Leiden, pp. 13-32.

_____. (2006b). “Issues in the economic and ecological understanding of the *chora* of the classical *polis* in its social context: A view from intensive survey tradition of the Greek homeland”, en P. G. Bilde y V. F. Stolba (eds.), *Surveying the Greek* chora. *The Black Sea region in a comparative perspective*. Aarhus, pp. 13-26.

_____. (2009). “Catchments, settlement chambers and demography: case studies and general theory in the Greek landscape from Prehistory to early Modern Times”, en F. Favory y L. Nuninger (eds.), *Archaedyn. 7 Millenia of territorial dynamics.*

Settlement pattern, production and trades from Neolithic to Middle Ages. Dijon, pp. 107-117.

Bintliff, J. L. y Snodgrass, A. M. (1985). "The Cambridge/Bradford expedition: the first four years", *Journal of Field Archaeology, núm.* 12, pp. 123-161.

_____ y _____. (1988). "Mediterranean survey and the city", *Antiquity, núm.* 62, pp. 57-71.

Bodei, R. (1995 [1991]). *Una geometría de las pasiones. Miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político.* Barcelona.

Boyd, T. D. y Jameson, M. H. (1981). "Urban and rural land division in ancient Greece", *Hesperia, núm.* 50, pp. 327-342.

Bravo, B. (1985). "*Les Travaux et les Jours* et la cité", *Annali dela Scuola Normale Superiore di Pisa*, *núm.* III.15, pp. 707-765.

Bresson, A. (2000). *La cité marchande*. Bordeaux.

Brock, R. y Hodkinson, S. (2000) (eds.). *Alternatives to Athens. Varieties of political organization and community in ancient Greece*. Oxford.

Brown, A. L. (1984). "Eumenides in Greek tragedy", *Classical Quarterly, núm.* 34, pp. 260-281.

Brown, P. (1992). *Power and persuasion in late Antiquity*. Wisconsin.

_____. (1995). *Authority and the sacred*. Cambridge.

Bruhns, H. (1985). "De Werner Sombart à Max Weber et Moses I. Finley", en P. Leveau (ed.), *L'origine des richesses dépensées dans le ville antique*. Paris, pp. 255-273.

_____. (1996). "Max Weber, l'économie et l'histoire", *Annales. Histoire & Sciences Sociales, núm.* 51, pp. 1259-1287.

_____. y Nippel, W. (1987-1989). "Max Weber, M. I. Finley et le concept de cité antique", *Opus, núm.* 6-8, pp. 27-50.

Brumfield, A. C. (1981). *The Attic festivals of Demeter and their relation to the agricultural year*. Salem.

Brunet, M. (1999) (ed.). *Territoires des cités grecques. Actes de la Table Ronde Internationale organisée par l'École Française d'Athènes* (*Bulletin de Correspondance Hellénique*, Suppl. 34). Athènes.

Burford, A. (1993). *Land and labor in the Greek world*. Baltimore.

Campagno, M. (1998). "Pierre Clastres y el surgimiento del Estado. Veinte años después", *Boletín de Antropología Americana, núm.* 33, pp. 101-113.

_____. (2002). *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el antiguo Egipto*. Barcelona.

_____. (2004). *Una lectura de La contienda entre Horus y Seth*. Buenos Aires.

_____. (2007). "El surgimiento del Estado y los intersticios del parentesco. A propósito de la revolución urbana en Egipto y en Mesopotamia", en Gallego y García Mac Gaw (2007), pp. 29-48.

_____. (2014a) (ed.). *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*. Buenos Aires.

_____. (2014b). "Introducción. Pierre Clastres, las sociedades contra el Estado y el mundo antiguo", en Campagno (2014a), pp. 7-34.

_____. (2014c). "Pierre Clastres y el problema del surgimiento del Estado", en Campagno (2014a), pp. 201-219.

Cantarella, E. (2001). "Private revenge and public justice: the settlement of disputes in Homer's *Iliad*", *Punishment & Society, núm.* 3, pp. 473-483.

_____. (2002). "Dispute settlement in Homer. Once again on the shield of Achilles", en G. Vlachos *et al.* (eds.), *Mélanges en l'honneur Panayotis D. Dimakis. Droits antiques et société*. Athènes, pp. 147-166.

_____. (2003 [2002]). *Ithaque. De la vengeance d'Ulysse à la naissance du droit*. Paris.

_____. (2007). "Response to Michael Gagarin", en E. Cantarella (ed.), *Symposion 2005. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Salerno, 14-18 Settembre 2005)*. Wien, pp. 19-22.

Capogrossi Colognesi, L. (1979). "Le régime de la terre à l'époque républicaine", en AA.VV., *Terre et paysans dépendants dans les sociétés antiques*. Paris, pp. 313-365.

_____. (1981). *La terra in Roma antica. Forme di proprietà e rapporti produttivi, I: Età Arcaica*. Roma.

_____. (1986): "Grandi proprietari, contadini e coloni nell'Italia romana (I-III d.C.)", en Giardina (1986), pp. 325-365, 703-723.

Carandini, A. (2003). “Variations sur le thème de Romulus. Réflexions après la parution de l’ouvrage *La nascita di Roma*”, en Reddé, Dubois *et al.* (2003), pp. 15-25.

Carawan, E. (1998). *Rhetoric and the law of Draco*. Oxford.

Carlier, P. (1984). *La royauté en Grèce avant Alexandre*. Strasbourg.

Carlsson, S. (2005). *Hellenistic democracies. Freedom, independence and political procedure in some east Greek city-states*. Upssala.

Carrié, J.-M. y Rousselle, A. (1999). *L’Empire romain en mutation, des Sévères à Constantin (192-337)*. Paris.

Carter, J. (1981). “Rural settlement in Metaponto”, en G. Barker y R. Hodges (eds.), *Archaeology and Italian society*. Oxford, pp. 167-177.

_____. (1990). “Metapontum: land, wealth, and population”, en J.-P. Descœudres (ed.), *Greek colonists and native populations*. Oxford, pp. 405-441.

_____. (1994). “Sanctuaries in the *chora* of Metaponto”, en Alcock y Osborne (1994), pp. 161-198.

Cartledge, P. (1998). “The economy (economies) of ancient Greece”, *Dialogos, núm.* 5, pp. 4-24.

_____. (2000). “Greek political thought: the historical context”, en C. Rowe y M. Schofield (eds.), *The Cambridge history of Greek and Roman political thought*. Cambridge, pp. 11-22.

_____. (2009). *Ancient Greek political thought in practice*. Cambridge.

Cartledge, P., Millett, P. y von Reden, S. (1998) (eds.). Kosmos. *Essays in order, conflict and community in classical Athens*. London.

Castoriadis, C. (1988 [1983]). “La *polis* griega y la creación de la democracia”, en *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto* [1986]. Barcelona, pp. 97-131.

_____. (1989 [1975]). *La institución imaginaria de la sociedad, 2. El imaginario social y la institución*. Barcelona.

_____. (1997 [1991]). “Imaginario político griego y moderno”, en *El avance de la insignificancia* [1996]. Buenos Aires, pp. 195-222.

Cavanagh, W. G. (1991). “Surveys, cities and synoecism”, en Rich y Wallace-Hadrill (1991), pp. 97-118.

Cerri, G. (1969). "*Ísos dasmós* come equivalente di *isonomía* nella silloge teognidea", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica, núm.* 8, pp. 97-104.

_____. (1979). *Legislazione orale e tragedia greca. Studi sull'*Antigona *di Sofocle e sulle* Supplici *di Euripide*. Napoli.

Chandezon, C. y Hamdoume, C. (2004) (eds.). *Les hommes et la terre dans la Méditerranée gréco-romaine* (*Pallas. Revue d'Études Antiques, núm.* 64). Toulouse.

Chantraine, P. (1968-1980). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris.

Chayanov, A. V. (1966). *The theory of peasant economy* (D. Thorner, B. Kerblay y R. E. F. Smith, eds.). Homewood.

Chevitarese, A. L. (2008). "La representación de la caza en la *pólis* ateniense. La cinegética en el texto literario y en las imágenes de los vasos áticos (siglos VI-IV a.C.)", en Miceli y Gallego (2008), pp. 101-121.

Clastres, P. (1978 [1974]). *La sociedad contra el Estado*. Caracas.

Clavel-Lévêque, M. (1994). "Conclusions I", en Doukellis y Mendoni (1994), pp. 477-481.

Clay, J. S. (2003). *Hesiod's Cosmos*. Cambridge.

Cohen, E. E. (2000). *The Athenian nation*. Princeton.

Coldstream, J. N. (1977). *Geometric Greece*. London.

_____. (1984). *The formation of the Greek* polis. *Aristotle and archaeology*. Dusseldorf.

Cole, S. G. (1994). "Demeter in the ancient Greek city and its countryside", en Alcock y Osborne (1994), pp. 199-216.

_____. (2004). *Landscapes, gender, and ritual space. The ancient Greek experience*. Berkeley.

Collins, D. (1998). *Immortal armor. The concept of* alkē *in archaic Greek poetry*. Lanham.

Compatangelo-Soussignan, R. (2004). "Colonisation romaine et économie agricole en Italie aux IIe-Ier s. av. J.-C.: habitat rural, agglomérations secondaires et préfectures", en Chandezon y Hamdoume (2004), pp. 63-76.

Cornell, T. J. (1999 [1995]). *Los orígenes de Roma c. 1000-264 a.C. Italia y Roma de la Edad del Bronce a las guerras púnicas*. Barcelona.

Cortés, F. y Cuéllar, O. (1986). "Lenin y Chayanov, dos enfoques no contradictorios", *Nueva Antropología, vol.* IX, *núm.* 31, pp. 63-101.

Coscolla, M. J. (2007). "Endeudamiento, inversión y dinámica de los intercambios sociales en la comedia aristofánica", en Gallego y García Mac Gaw (2007), pp. 127-154.

Darbo-Peschanski, C. (1996). "Condition humaine, condition politique. Fondements de la politique dans la Grèce archaïque et classique", *Annales. Histoire & Sciences Sociales, núm.* 51, pp. 711-732.

_____. (2007). *L'Historia. Commencements grecs*. Paris.

Davies, J. K. (1997). "The 'origins of the Greek *polis*'. Where should we be looking?", en Mitchell y Rhodes (1997), pp. 24-38.

de Certeau, M. (1996 [1990]). *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. México.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1988 [1980]). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia.

Dell'Elicine, E. (2007). "La crisis de la ciudad antigua y la fragmentación del mundo rural. El caso visigodo (siglos VI-VIII)", en Gallego y García Mac Gaw (2007), pp. 203-218.

Dell'Elicine, E., Francisco, H., Miceli, P. y Morin, A. (2012) (eds.). *Pensar el Estado en las sociedades precapitalistas. Pertinencia, límites y condiciones del concepto de Estado*. Los Polvorines.

Demand, N. (1990). *Urban relocation in archaic and classical Greece. Flight and consolidation*. Bedminster.

Demargne, P. y van Effenterre, H. (1937). "Recherches à Dréros", *Bulletin de Correspondance Hellénique, núm.* 61, pp. 333-348.

De Martino, F. (1985 [1979]). *Historia económica de la Roma antigua*. Madrid.

Deniaux, E. y Schmitt-Pantel, P. (1987-89). "La relation patron-client en Grèce et à Rome", *Opus, núm.* 6-8, pp. 147-163.

de Polignac, F. (1984). *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société VIIIe-VIIe siècles avant J.-C.* Paris.

_____. (1994). "Mediation, competition, and sovereignty: the evolution of rural sanctuaries in geometric Greece", en Alcock y Osborne (1994), pp. 3-18.

_____. (1997). "Anthropologie du politique en Grèce ancienne", *Annales. Histoire & Sciences Sociales, núm.* 52, pp. 31-39.

Descat, R. (1987). "L'économie d'une cité grecque au IVe siècle avant J.-C.: l'exemple athénien", *Revue des Études Anciennes, núm.* 89, pp. 239-252.

_____. (1995). "*L'économie antique* et la cité grecque", *Annales. Histoire & Sciences Sociales, núm.* 50, pp. 961-989.

Detienne, M. (1963). *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*. Bruxelles.

_____. (1965). "En Grèce archaïque: géométrie, politique et société", *Annales. Économie, Sociétés, Civilisations, núm.* 20, pp. 425-441.

_____. (1981 [1967]). *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Madrid.

_____. (2003a) (ed.). *Qui veut prendre la parole?* Paris.

_____. (2003b). "Des pratiques d'assemblée aux formes du politique. Pour un comparatisme expérimental et constructif entre historiens et anthropologues", en Detienne (2003a), pp. 13-30.

_____. (2003c). "Retour sur comparer et arrêt sur comparables", en Detienne (2003a), pp. 415-428.

_____. (2005). *Les Grecs et nous. Une anthropologie comparée de la Grèce ancienne*. Paris.

Di Benedetto, V. (1971). *Euripide: teatro e società*. Torino.

Dillon, M. P. J. (1995). "Payments to the disabled at Athens: social justice or fear of aristocratic patronage?", *Ancient Society, núm.* 26, pp. 27-57.

Domínguez Monedero, A. J. (1991). *La* polis *y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI*. Madrid.

Donlan, W. (1973). "The tradition of anti-aristocratic thought in early Greek poetry", *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte, núm.* 22, pp. 145-154.

_____. (1979). "The structure of authority in the *Iliad*", *Arethusa, núm.* 12, pp. 51-70.

_____. (1982). “Reciprocities in Homer”, *Classical World, núm.* 75, pp. 137-175.

_____. (1985). “The social groups of Dark Age Greece”, *Classical Philology, núm.* 80, pp. 293-308.

_____. (1989). “The pre-state community in Greece”, *Symbolae Osloenses, núm.* 64, pp. 5-29.

_____. (1994). “Chief and followers in pre-state Greece”, en C. Duncan y D. Tandy (eds.), *From Political economy to anthropology. Situating economic life in past societies.* Montréal, pp. 34-51.

_____. (1997). “The relations of power in the pre-state and early state polities”, en Mitchell y Rhodes (1997), pp. 39-48.

_____. (1998). “Political reciprocity in Dark Age Greece: Odysseus and his *hetairoi*”, en Gill, Postlethwaite y Seaford (1998), pp. 51-71.

_____. (1999). *The aristocratic ideal and selected papers.* Wauconda.

_____. y Thomas, C. G. (1993). “The village community of ancient Greece: Neolithic, Bronze and Dark Ages”, *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, núm.* 31, pp. 61-71.

Dougherty, C. (1993). *The poetics of colonization. From city to text in archaic Greece.* Oxford.

_____. y Kurke, L. (1993) (eds.). *Cultural poetics in archaic Greece. Cult, performance politics.* Cambridge.

Doukellis, P. N. (1994). “Le territoire de la colonie romaine de Corinthe”, en Doukellis y Mendoni (1994), pp. 359-390.

_____. (2002). “Pour une approche des cadastres romains en Grèce: remarques rétrospectives”, en K. Ascani *et al.* (eds.), *Ancient history matters. Studies presented to Jens Erik Skydsgaard on his seventieth birthday.* Roma, pp. 101-116.

_____. y Mendoni, L. G. (1994) (eds.). *Structures rurales et sociétés antiques.* Paris.

Drews, R. (1983). Basileus. *The evidence for kingship in Geometric Greece.* New Haven.

Earle, T. K. (1997). *How chiefs come to power. The political economy in Prehistory.* Stanford.

Edwards, A. T. (2004). *Hesiod’s Ascra.* Berkeley.

Ehrenberg, V. (1943). “An early source of *polis*-constitution”, *Classical Quarterly, núm.* 37, pp. 14-18.

_____. (1960). *The Greek state*. Oxford.

Eisenstadt, S. N. y Roniger, L. (1984). *Patrons, clients and friends. Interpersonal relations and the structure of trust in society*. Cambridge.

Ellis, F. (1993) *Peasant economics. Farm households and agrarian development*. Cambridge.

Engels, D. (1990). *Roman Corinth. An alternative mode for the classical city*. Chicago.

Erdkamp, P. (2005). *The grain market in the Roman empire. A social, political and economic study*. Cambridge.

Evans-Pritchard, E. (2007 [1940]). “Los Nuer del sur de Sudán”, en R. Parker y L. Stone (eds.), *Antropología del parentesco y de la familia* [2004]. Madrid, pp. 131-153.

Eyre, C. J. (1997). “Peasant and ‘modern’ leasing strategies in ancient Egypt”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient, núm.* 40, pp. 367-390.

Faraguna, M. (2000). “Individuo, stato e comunità. Studi recenti sulla *polis*”, *Dike, núm.* 3, pp. 217-229.

Farenga, V. (1998). “Narrative and community in Dark Age Greece: a cognitive and communicative approach to early Greek citizenship”, *Arethusa, núm.* 31, pp. 179-206.

_____. (2006). *Citizen and self in ancient Greece. Individuals performing justice and the law*. Cambridge.

Farron, S. G. (1979-80). “The *Odyssey* as an anti-aristocratic statement”, *Studies in Antiquity, núm.* 1, pp. 59-101.

Fernández Ubiña, J. (1977). “Aspectos sociales de Grecia arcaica”, en C. Mossé *et al.*, *Clases y luchas de clases en la Grecia antigua*. Madrid, pp. 79-102.

Finley, M. I. (1966 [1963]). *Los griegos de la Antigüedad*. Barcelona.

_____. (1973) (ed.). *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*. Paris.

_____. (1974 [1973]). *La economía de la Antigüedad*. México.

_____. (1977a [1975]). *Uso y abuso de la historia*. Barcelona.

_____. (1977b [1972]). "Antropología y estudios clásicos", en Finley (1977a), pp. 156-184.

_____. (1977c [1968]). "Esparta", en Finley (1977a), pp. 248-272.

_____. (1978 [1977]). *El mundo de Odiseo*. México.

_____. (1980 [1973]). *Vieja y nueva democracia*. Barcelona.

_____. (1983 [1981]). *La Grecia primitiva. Edad del Bronce y Era Arcaica*. Barcelona.

_____. (1984a [1981]*). La Grecia antigua. Economía y sociedad. Barcelona.*

_____. (1984b [1977]*).* "La ciudad antigua: de Fustel de Coulanges a Max Weber y más allá", en Finley (1984a), pp. 35-59, 281-284.

_____. (1984c [1965]). "La esclavitud por deudas y el problema de la esclavitud", en Finley (1984a), pp. 169-188, 293-297.

_____. (1984d [1976]*).* "La libertad del ciudadano en el mundo griego"*,* en Finley (1984a), pp. 103-123, 289-291.

_____. (1986a [1983]). *El nacimiento de la política*. Barcelona.

_____. (1986b [1985]). "Max Weber y la ciudad-estado griega", en *Historia antigua: problemas metodológicos* [1985]. Barcelona, pp. 133-156.

Flensted-Jensen, P. (2000) (ed.). *Further studies in the ancient Greek* polis. *Papers from the Copenhagen Polis Centre 5*. Stuttgart.

Flensted-Jensen, P., Nielsen, T. H. y Rubinstein, L. (2000) (eds.). Polis *and politics. Studies in ancient Greek history presented to Mogens Herman Hansen on his sixtieth birthday*. Copenhagen.

Forbes, H. A. (1976). "'We have a little of everything': the ecological basis of some agricultural practices in Methana, Trizinia", en M. Dimen y E. Friedl (eds.), *Regional variation in modern Greece and Cyprus. Toward a perspective of the ethnography of Greece*. New York, pp. 236-250.

Forrest, W. G. (1966). *La democracia griega. Trayectoria política del 800 al 400 a.C.* Madrid.

Foster, G. M. (1965). "Peasant society and the image of limited good", *American Anthropologist, núm.* 67, pp. 293-315.

Fouchard, A. (1997). *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce ancienne*. Besançon.

Foxhall, L. (1995). "Bronze to Iron: agricultural systems and political structures in late Bronze age and early Iron age Greece", *Annual of the British School at Athens, núm.* 90, pp. 239-250.

_____. (1996). "Feeling the earth move: cultivation techniques on steep slopes in classical antiquity", en G. Shipley y J. Salmon (eds.), *Human landscapes in classical Antiquity. Environment and culture*. London, pp. 44-67.

_____. (1998). "The politics of affection: emotional attachments in Athenian society", en Cartledge, Millett y von Reden (1998), pp. 52-67.

_____. (2002). "Access to resources in classical Greece: the egalitarianism of the *polis* in practice", en P. Cartledge, E. E. Cohen y L. Foxhall (eds.), *Money, labour and land. Approaches to the economies of ancient Greece*. London, pp. 209-220.

Francis, E. K. L. (1945). "The personality type of the peasant according to Hesiod's *Works and Days*", *Rural Sociology, núm.* 10, pp. 275-295.

Francisco, H. R. (2007). "La ciudad, el campo, la pobreza. Aspectos de los liderazgos rurales en la hagiografía siria (siglos V-VI)", en Gallego y García Mac Gaw (2007), pp. 181-202.

Frost, F. J. (1976). "Tribal politics and the civic state", *American Journal of Ancient History, núm.* 1, pp. 66-75.

Fustel de Coulanges, N. D. (1979 [1864]). *La ciudad antigua*. Madrid.

Gagarin, M. (1973). "*Dike* in the *Works and Days*", *Classical Philology, núm.* 68, pp. 81-94.

_____. (1974). "Hesiod's dispute with Perses", *Transactions of the American Philological Association, núm.* 104, pp. 103-111.

_____. (1976). *Æschylean drama*. Berkeley.

_____. (1986). *Early Greek law*. Berkeley.

_____. (1990). "The ambiguity of *eris* in the *Works and Days*", en M. Griffith y D. J. Mastronarde (eds.), *Cabinet of the Muses. Essays on classical and comparative literature in honor of Thomas G. Rosenmeyer*. Atlanta, pp. 173-183.

_____. (1992). "The poetry of justice: Hesiod and the origin of Greek law", *Ramus, núm.* 21, pp. 61-78.

_____. (2005). "Early Greek law", en M. Gagarin y D. Cohen (eds.), *The Cambridge companion to ancient Greek law*. Cambridge, pp. 82-94.

_____. (2008). *Writing Greek law*. Cambridge.

Galeski, B. (1971). "Social organization and rural social change", en Shanin (1971a), pp. 115-137.

_____. (1977 [1972]). *Sociología del campesinado*. Barcelona.

Gallant, T. W. (1991). *Risk and survival in ancient Greece. Reconstructing the rural domestic economy*. Cambridge.

Gallego, J. (2001a). "¿*Peasant* o *Farmer*? Definiendo a los antiguos labradores griegos", *Ancient History Bulletin, núm.* 15, pp. 172-185.

_____. (2001b). "Perspectivas sobre la historia agraria de la Grecia antigua", *Phoînix, núm.* 7, pp. 195-234.

_____. (2003a) (ed.). *El mundo rural en la Grecia antigua*. Madrid.

_____. (2003b). *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*. Buenos Aires.

_____. (2003c). "La historia agraria griega: una introducción a las interpretaciones recientes", en Gallego (2003a), pp. 13-42.

_____. (2005). *Campesinos en la ciudad. Bases agrarias de la* pólis *griega y la infantería hoplita*. Buenos Aires.

_____. (2006). "La imagen aldeana de la *pólis*: construcción de una identidad igualitaria de base agraria", en Plácido, Valdés, Echeverría y Montes (2006), pp. 67-86.

_____. (2007a). "El campesinado griego: de la aldea a la *pólis*", en Gallego y García Mac Gaw (2007), pp. 49-86.

_____. (2007b). "Farming in the ancient Greek world: how should the small free producers be defined?", *Studia Humaniora Tartuensia*, *núm.* 8. En línea: <http://sht.ut.ee/index.php/sht/article/view/8.A.3>.

_____. (2008). "La economía campesina en el mundo griego. Producción, intercambio y autarquía", en Miceli y Gallego (2008), pp. 59-99.

_____. (2009). *El campesinado en la Grecia antigua. Una historia de la igualdad*. Buenos Aires.

_____. (2012). “Peasant society”, en R. Bagnall, K. Brodersen, C. Champion, A. Erskine y S. Huebner (eds.), *The encyclopedia of Ancient History*. Malden-Oxford, núm. IX, pp. 5119-5121.

_____. y García Mac Gaw, C. G. (2006). “Entre la república y la monarquía. Julio César y la crisis de su tiempo”, en E. López Arriazu, *Cayo Julio César. Guerra Civil* (ed. bilingüe). Buenos Aires, pp. 11-43.

_____. y _____. (2007) (eds.). *La ciudad en el Mediterráneo Antiguo*. Buenos Aires.

_____. y Valdés Guía, M. (2014). *El campesinado ático y el desarrollo de la democracia ateniense*. Buenos Aires.

Gantz, T. N. (1977). “The fires of the *Oresteia*”, *Journal of Hellenic Studies, núm.* 97, pp. 28-38.

García de Cortázar, J. A. (1985). “Introducción: espacio, sociedad y organización medievales en nuestra tradición historiográfica”, en J. A. García de Cortázar *et al.*, *Organización social del espacio en la España Medieval. La corona de Castilla en los siglos VIII y XV*. Barcelona, pp. 11-41.

_____. (1988). “Organización social del espacio: propuestas de reflexión y análisis histórico de sus unidades en la España medieval”, *Studia Historica. Historia Medieval, núm.* 6, pp. 195-269.

García Mac Gaw, C. G. (1994): “Romanización vs. indigenismo en el norte de África. Algunas perspectivas historiográficas”, *Anales de Historia Antigua y Medieval, núm.* 27, pp. 85-104.

_____. (2003a). “Roma: la crisis del siglo III y el modo de producción tributario”, en Haldon y García Mac Gaw (2003), pp. 97-119.

_____. (2003b). “Conclusiones. Sobre la importancia de los elementos superestructurales en la caracterización de los modos de producción”, en Haldon y García Mac Gaw (2003), pp. 219-232.

_____. (2007). “La ciudad-estado y las relaciones de producción esclavistas en el imperio romano”, en Gallego y García Mac Gaw (2007), pp. 89-126.

_____. (2008a). “La ciudad antigua: aspectos económicos e historiográficos”, *Studia Historica. Historia Antigua, núm.* 26, pp. 237-269.

_____. (2008b). *Le problème du baptême dans le schisme donatiste*. Bordeaux.

_____. (2008c). “Los circunceliones. Elementos para la construcción de la historia rural africana”, en Miceli y Gallego (2008), pp. 149-176.

_____. (2013). “Los *servi quasi coloni* y la renta esclava”, en M. Campagno, J. Gallego y C. García Mac Gaw (eds.), *Rapports de subordination personnelle et pouvoir politique dans la Méditerranée antique et au-delà*. Besançon, pp. 239-251.

_____. (2015). “The slave roman economy and the plantation system”, en L. Da Graca y A. Zingarelli (eds.), *Studies on pre-capitalist modes of production*. Leiden, pp. 77-111.

Garnsey, P. (1998). *Cities, peasants and food in classical Antiquity. Essays in social and economic history*. Cambridge.

_____. (2003 [1988]). “El campesinado: subsistencia y supervivencia”, en Gallego (2003a), pp. 71-102.

_____. y Saller, R. (1991 [1987]). *El imperio romano. Economía, sociedad y cultura*. Barcelona.

Gehrke, H.-J. (1986). *Jenseits von Athen und Sparta. Das Dritte Griechenland und seine Staatenwelt*. München.

_____. (2009). “States”, en K. A. Raaflaub y H. van Wees (eds.), *A companion to archaic Greece*. Malden, pp. 395-410.

Gellner, E. (1988a [1983]). *Naciones y nacionalismo*. Madrid.

_____. (1988b). *Plough, sword and book. The structure of human history*. Chicago.

_____. y Waterbury, J. (1985 [1977]) (eds.). *Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas*. Madrid.

Gernet, L. (1955). *Droit et société dans la Grèce ancienne*. Paris.

_____. (1980a [1968]). *Antropología de la Grecia antigua*. Madrid.

_____. (1980b [1928]). “Ágapes campesinos antiguos”, en Gernet (1980a), pp. 25-58.

_____. (1980c [1951]). “Derecho y prederecho en la Grecia antigua”, en Gernet (1980a), pp. 153-226.

_____. (1980d [1938]). “Los nobles en la antigua Grecia”, en Gernet (1980a), pp. 289-298.

Giardina, A. (1986) (ed.). *Società romana e Impero tardoantico. I. Istituzioni, ceti, economie*. Bari.

Gill, C., Postlethwaite, N. y Seaford, R. (1998) (eds.). *Reciprocity in ancient Greece*, Oxford.

Gillings, M., Mattingly, D. J. y van Dalen, J. (1999) (eds.). *Geographical information systems and landscape archaeology*. Oxford.

Gjerstad, E. (1962). *Legends and facts of early Roman history*. Lund.

Glotz, G. (1904). *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*. Paris.

_____. (1929 [1928]). *La ciudad griega*. México.

Goldhill, S. (1984). *Language, sexuality, narrative: the* Oresteia. Cambridge.

_____. (1992). *Aeschylus: the* Oresteia. Cambridge.

Gonzalès, A. (2008). "Paisajes y catastros antiguos, textos y arqueología. Sobre algunos problemas de datación de los tratados de agrimensura", en Miceli y Gallego (2008), pp. 123-147.

Gouldner, A. W. (1960). "The norm of reciprocity: a preliminary statement", *American Sociological Review, núm.* 25, pp. 161-178.

Graham, A. J. (1964). *Colony and mother city in ancient Greece*. Manchester.

Grelle, F. (1986). "Le categorie dell'amministrazione tardoantica: *officia*, *munera*, *honores*", en Giardina (1986), pp. 37-56.

Grinin, L. E. (2003). "The early state and its analogues", *Social Evolution & History, núm.* 2, pp. 131-176.

_____. (2004). "Democracy and early state", *Social Evolution & History, núm.* 3, pp. 93-149.

_____. (2008). "Early state in the classical world: statehood and ancient democracy", en L. E. Grinin, D. D. Beliaev y A. V. Korotayev (eds.), *Hierachy and power in the history of civilizations. Ancient and medieval cultures*. Moscow, pp. 31-84.

Gschnitzer, F. (1987 [1981]). *Historia social de Grecia desde el período micénico hasta el final de la época clásica*. Madrid.

Haldon, J. (1998). “El modo de producción tributario: concepto, alcance y explicación”, *Hispania, núm.* 58, pp. 797-822.

Haldon, J. y García Mac Gaw, C. G. (2003) (eds.). *El modo de producción tributario* (*Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna, núm.* 35-36). Buenos Aires.

Hall, J. M. (2000). “Sparta, Lakedaimon and the nature of perioikic dependency”, en Flensted-Jensen (2000), pp. 73-89.

_____. (2007). *A history of the archaic Greek world, ca. 1200-479 B.C.E.* Malden.

_____. (2013). “The rise of state action in the archaic age”, en H. Beck (ed.), *A companion to ancient Greek government*. Malden, pp. 9-21.

Halstead, P. (1987). “Traditional and ancient rural economy in Mediterranean Europe: plus ça change?”, *Journal of Hellenic Studies, núm.* 107, pp. 77-87.

_____. y Jones, G. (1989). “Agrarian ecology in the Greek islands: time stress, scale and risk”, *Journal of Hellenic Studies, núm.* 109, pp. 41-55.

Halverson, J. (1985). “Social order in the *Odyssey*”, *Hermes, núm.* 113, pp. 129-136.

Hammer, D. (1998). “The politics of the *Iliad*”, *Classical Journal, núm.* 94, pp. 1-30.

_____. (2002). *The* Iliad *as politics. The performance of political thought*. Norman.

_____. (2005). “Plebiscitary politics in archaic Greece”, *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte, núm.* 54, pp. 107-131.

Hansen, M. H. (1993a) (ed.). *The ancient Greek city-state. Acts of the Copenhagen Polis Centre 1*. Copenhagen.

_____. (1993b). “The *polis* as a citizen-state”, en Hansen (1993a), pp. 7-29.

_____. (1994a). “*Poleis* and city-states, 600-323 B.C.: a comprehensive research programme”, en Whitehead (1994), pp. 9-17.

_____. (1994b). “*Polis*, *civitas*, Stadtstaat and city-state”, en Whitehead (1994), pp. 19-22.

_____. (1994c). “*Polis*, *politeuma* and *politeia*: a note on Arist. *Pol.* 1278b 6-14”, en Whitehead (1994), pp. 91-98.

_____. (1995a) (ed.). *Sources for the ancient Greek city-state. Acts of the Copenhagen Polis Centre 2*. Copenhagen.

_____. (1995b). “*Kome*: a study in how the Greeks designated and classified settlements which were not *poleis*”, en Hansen y Raaflaub (1995), pp. 45-81.

_____. (1995c). “The ‘autonomous city-state’: ancient fact or modern fiction?”, en Hansen y Raaflaub (1995), pp. 21-43.

_____. (1996a) (ed.). *Introduction to an inventory of* poleis. *Acts of the Copenhagen Polis Centre 3*. Copenhagen.

_____. (1996b). “City-ethnics as evidence for *polis* identity”, en Hansen y Raaflaub (1996), pp. 169-196.

_____. (1996c). “*Pollakhos polis legetai* (Arist. *Pol*. 1276a 23): the Copenhagen inventory of *poleis* and the *Lex Hafniensis de Civitate*”, en Hansen (1996a), pp. 7-22.

_____. (1996d). “Were the Boiotian *poleis* deprived of their *autonomia* during the first and second Boiotian federations? A reply”, en Hansen y Raaflaub (1996), pp. 127-136.

_____. (1997a) (ed.). *The* polis *as an urban centre and as a political community. Acts of the Copenhagen Polis Centre 4*. Copenhagen.

_____. (1997b). “A typology of dependent *poleis*”, en Nielsen (1997), pp. 29-37.

_____. (1997c). “*Polis* as the generic term for state”, en Nielsen (1997), pp. 9-15.

_____. (1997d). “The Copenhagen inventory of *poleis* and the *Lex Hafniensis de Civitate*”, en Mitchell y Rhodes (1997), pp. 9-23.

_____. (1997e). “The *polis* as an urban centre. The literary and epigraphical evidence”, en Hansen (1997a), pp. 9-86.

_____. (1998). Polis *and city-state. An ancient concept and its modern equivalent. Acts of the Copenhagen Polis Centre 5*. Copenhagen.

_____. (2000a) (ed.). *A comparative study of thirty city-state cultures. An investigation conducted by the Copenhagen Polis Centre*. Copenhagen.

_____. (2000b). “A survey of the use of the word *polis* in archaic and classical sources”, en Flensted-Jensen (2000), pp. 173-215.

_____. (2000c). “The Hellenic *polis*”, en Hansen (2000a), pp. 141-187.

_____. (2002a) (ed.). *A comparative study of six city-state cultures. An investigation conducted by the Copenhagen Polis Centre*. Copenhagen.

_____ . (2002b). “Was the *polis* a state or a stateless society?”, en Nielsen (2002a), pp. 17-47.

_____. (2003). “95 theses about the Greek *polis* in the archaic and classical periods: a report on the results obtained by the Copenhagen Polis Centre in the period 1993-2003”, *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte, núm.* 52, pp. 257-282.

_____. (2004a). “Introduction”, en Hansen y Nielsen (2004), pp. 1-153.

_____. (2004b). “The concept of the consumption city applied to the Greek *polis*”, en Nielsen (2004), pp. 9-47.

_____. (2004c). “The perioikic *poleis* of Lakedaimon”, en Nielsen (2004), pp. 149-164.

_____. (2004d). “The use of sub-ethnics as part of the name of a Greek citizen of the classical period: the full name of a Greek citizen”, en Nielsen (2004), pp. 117-129.

_____. (2004e). “Was every *polis* state centred on a *polis* town?”, en Nielsen (2004), pp. 131-147.

_____. (2005) (ed.). *The imaginary* polis. *Acts of the Copenhagen Polis Centre 7.* Copenhagen.

_____. (2006). *Polis. An introduction to the ancient Greek city-state*. Oxford.

_____. (2007) (ed.). *The return of the* polis. *The use and meaning of the word* polis *in archaic and classical sources. Papers from the Copenhagen Polis Centre 8*. Stuttgart.

_____. y Nielsen, T. H. (2004) (eds.). *An inventory of archaic and classical* poleis. *An investigation conducted by the Copenhagen Polis Centre*. Oxford.

_____. y Raaflaub, K. A. (1995) (eds.). *Studies in the ancient Greek* polis. *Papers from the Copenhagen Polis Centre 2*. Stuttgart.

_____. y _____. (1996) (eds.). *More studies in the ancient Greek* polis. *Papers from the Copenhagen Polis Centre 3*. Stuttgart.

Hanson, V. D. (1995). *The other Greeks. The family farm and the agrarian roots of western civilization*. New York.

Harris, E. M. (2001). *Bryn Mawr Classical Review*, en línea: <http://bmcr.brynmawr.edu/2001/2001-09-40.html> [Reseña: Alain Bresson, *La cité marchande*, Bordeaux, Ausonius, 2000, 343 pp.].

Harrison, J. E. (1912). Themis. *A study of the social origins of Greek religion*. Cambridge.

Harrison, M. (1977). "The peasant mode of production in the work of A.V. Chayanov", *Journal of Peasant Studies, núm*. 4, pp. 323-336.

_____. (1980). "Chayanov and the Marxists", *Journal of Peasant Studies*, núm. 7, pp. 86-100.

Hartog, F. (1980). *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. Paris.

Havelock, E.A. (1978). *The Greek concept of justice. From its shadow in Homer to its substance in Plato*. Cambridge, Mass.

Hawke, J. (2011). *Writing authority. Elite competition and written law in early Greece*. Illinois.

Herman, G. (1987). *Ritualised friendship and the Greek city*. Cambridge.

_____. (2006). *Morality and behaviour in democratic Athens*. Cambridge.

Hermon, E. (1994a). "Conquête et occupation du sol: structures romaines d'exploitation et communautés rurales transalpines", en Doukellis y Mendoni (1994), pp. 293-299.

_____. (1994b). "Problèmes de l'occupation du sol au IVe siècle avant J.-C. à Rome", en Doukellis y Mendoni (1994), pp. 265-271.

Hindess, B. y Hirst, P. (1979 [1975]). *Los modos de producción precapistalistas*. Barcelona.

Hodkinson, S. (2000). *Property and wealth in classical Sparta*. London.

_____. (2003 [1988]). "La crianza de animales en la *pólis* griega", en Gallego (2003a), pp. 134-184.

Höffe, O. (1991 [1987]). *La justice politique. Fondement d'une philosophie critique du droit et l'Etat*. Paris.

Hopkins, K. (1978). "Economic growth and towns in classical antiquity", en P. Abrams y E. Wrigley (eds.), *Towns in societies*. Cambridge, pp. 35-79.

_____. (1981 [1978]). *Conquistadores y esclavos*. Barcelona.

Horden, P. y Purcell, N. (2000). *The corrupting sea. A study of Mediterranean history*. Oxford.

Howe, T. (2005). *Bryn Mawr Classical Review*, en línea: <http://bmcr.brynmawr.edu/2005/2005-09-13.html> [Reseña: Anthony T. Edwards, *Hesiod's Ascra.* Berkeley, University of California Press, 2004, xii + 208 pp.].

Huxley, G. L. (2005). "Hesiod's village", *Classical Review, núm.* 55/1, pp. 200-201 [Reseña: Anthony T. Edwards, *Hesiod's Ascra*, Berkeley, University of California Press, 2004, xii + 208 pp.].

Iriarte, A. y González, M. (2008). *Entre Ares y Afrodita. Violencia del erotismo y erótica de la violencia en la Grecia antigua*. Madrid.

Isager, S. y Skydsgaard, J. E. (1992). *Ancient Greek agriculture. An introduction*, London.

Izquierdo Martín, J. (2001). *El rostro de la comunidad. La identidad del campesino en la Castilla del Antiguo Régimen*. Madrid.

Jacoby, F. (1944). "*Khrestous poiein* (Aristotle fr. 592 R.)", *Classical Quarterly*, *núm.* 38, pp. 15-16.

Jameson, M. H. (1977-1978). "Agriculture and slavery in classical Athens", *Classical Journal, núm.* 73, pp. 122-145.

_____. (1994). "Class in the ancient Greek countryside", en Doukellis y Mendoni (1994), pp. 55-63.

Johnson, A. W. y Earle, T. K. (2000). *The evolution of human societies. From foraging group to agrarian state*. Stanford.

Jones, N. F. (1984). "Perses, work 'in season', and the purpose of Hesiod's *Works and Days*", *Classical Journal, núm.* 79, pp. 307-323.

_____. (1987). *Public organization in ancient Greece. A documentary study*. Philadelphia.

_____. (2004). *Rural Athens under the democracy*. Philadelphia.

Kallet, L. (2003). "*Demos tyrannos*: wealth, power, and economic patronage", en K. A. Morgan (ed.), *Popular tyranny. Sovereignty and its discontents in ancient Greece*, Austin, pp. 117-153.

Keen, A. G. (1996). "Were the Boiotian *poleis autonomoi*?", Hansen y Raaflaub (1996), pp. 113-125.

Kerblay, B. (1971). "Chayanov and the theory of peasantry as a specific type of economy", en Shanin (1971a), pp. 150-160.

Kirsten, E. (1956). *Die griechische Polis als historisch-geographisches Problem des Mittelmeerraumes*. Bonn.

Kõiv, M. (2002). "Democratisation of Greek society during the archaic era?", *Studia Humaniora Tartuensia*, *núm.* 3. En línea: <http://sht.ut.ee/index.php/sht/article/view/3.A.2>.

Kolb, F. (1992 [1984]). *La ciudad en la Antigüedad*. Madrid.

Konstan, D. (1995). "Patrons and friends", *Classical Philology, núm.* 90, pp. 328-342.

_____. (1997). *Friendship in the classical world*. Cambridge.

Kourou, N. "Des petits habitats de l'époque mycénienne à la cité-État d'époque historique", en Reddé, Dubois *et al.* (2003), pp. 71-90.

Kurke (1993), "The economy of *kudos*", en Dougherty y Kurke (1993), pp. 131-163.

Langlas, C. M. y Weiner, J. F. (1988). "Big-men, population growth, and longhouse fission among the Foi, 1965-79", en J. F. Weimer (ed.), *Mountain Papuas. Historical and comparative perspectives from New Guinea Fringe highlands societies*. Michigan, pp. 73-110.

Laslett, P. (1956). "The face to face society", en P. Laslett (ed.), *Philosophy, politics and society*. Oxford, pp. 157-184.

Lepore, E. (1973). "Problemi dell'organizzazione della *chora* coloniale", en Finley (1973), pp. 15-47.

Leveau, P. (1983a). "La ville antique et l'organisation de l'espace rurale: *villa*, ville, village", *Annales. Économie, Société, Civilisations, núm.* 38, pp. 920-942.

_____. (1983b). "La ville antique, 'ville de consommation'? Parasitisme social et économie antique", *Études Rurales, núm.* 89-91, pp. 275-283.

_____. (1994). "Occupation du sol et systèmes agricoles autour de l'Étang de Berre de l'époque de la Tène à la fin de l'Antiquité", en Doukellis y Mendoni (1994), pp. 301-307.

_____., Trément, F., Walsh, K. y Barker, G. (1999) (eds.). *Environmental reconstruction in Mediterranean landscape archaeology*. Oxford.

Lévêque, P. y Vidal-Naquet, P. (1964). *Clisthène l'athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VIe siècle à la morte de Platon*. Paris.

Lévy, E. (1986). “Apparition en Grèce de l’idée de village”, *Ktèma, núm.* 11, pp. 117-136.

Lewis, J. D. (1971). “*Isegoria* at Athens: when did it begin?”, *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte, núm.* 20, pp. 129-140.

Lewkowicz, I. (2004). *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*. Buenos Aires.

Liddell, H. G. y Scott, R. (1996). *Greek-English lexicon with a revised supplement.* Oxford.

Lintott, A. (1982). *Violence, civil strife and revolution in the classical city 750-330 B.C.* Baltimore.

_____. (1992). “Aristotle and democracy”, *Classical Quarterly, núm.* 42, pp. 114-128.

_____. (2000). “Aristotle and the mixed constitution”, en Brock y Hodkinson (2000), pp. 152-166.

Liverani, M. (1996). “Reconstructing the rural landscape of the ancient Near East”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient, núm.* 39, pp. 1-41.

Lloyd, M. (1992). *The* agon *in Euripides*. Oxford.

Lloyd-Jones, H. (1971). *The justice of Zeus*. Berkeley.

López Barja de Quiroga, P. (2012). “La ciudad antigua no era un Estado”, en Dell’ Elicine, Francisco, Miceli y Morin (2012), pp. 79-92.

Loraux, N. (1979). “Aux origines de la démocratie. Sur la ‘transparence’ démocratique”, *Raison Présente, núm.* 49, pp. 3-13.

_____. (1993). *L’Invention d’Athènes. Histoire de l’oraison funèbre dans la “cité classique”*. Paris.

_____. (1997). *La cité divisée. L’oubli dans la mémoire d’Athènes*. Paris.

_____. (2003 [1989]). *Las experiencias de Tiresias. Lo femenino y el hombre griego*. Buenos Aires.

_____. (2007 [1987]). “Notas sobre el Uno, el dos y lo múltiple”, en Abensour (2007), pp. 243-264.

Luce, J. V. (1978). "The *polis* in Homer and Hesiod", *Proceedings of the Royal Irish Academy, núm.* 78, pp. 1-15.

Ludwig, P. W. (2002). Eros *and* polis. *Desire and community in the Greek political theory*. Cambridge.

Mackil, E. (2013). *Creating a common polity. Religion, economy, and politics in the making of the Greek* koinon. Barkeley.

MacLeod, C. W. (1982). "Politics and the *Oresteia*", *Journal of Hellenic Studies, núm.* 102, pp. 124-144.

Malkin, I. (2002). "Exploring the validity of the concept of 'foundation': a visit to Megara Hyblaia", en V. B. Gorman y E. W. Robinson (eds.), Oikistes. *Studies in constitutions, colonies, and military power in the ancient world. Offered in honor of A.J. Graham*. Leiden, pp. 195-225.

Manacorda, D. y Cambi, F. (1994). "Recherches sur l'*ager Brundisinus* à l'époque romaine", en Doukellis y Mendoni (1994), pp. 283-292.

Marks, J. (2005). "The ongoing *neikos*: Thersites, Odysseus, and Achilleus", *American Journal of Philology, núm.* 126, pp. 1-31.

Martin, R. (1973). "Rapports entre les structures urbaines et les modes de division et d'exploitation du territoire", en Finley (1973), pp. 97-112.

Martin, R. P. (1984). "Hesiod, Odysseus, and the instruction of princes", *Transactions of the American Philological Association, núm.* 114, pp. 29-48.

_____. (2004). "Hesiod and the didactic double", *Synthesis, núm.* 11, pp. 31-53.

Marx, K. (1971 [1953]). "Formas que preceden a la producción capitalista", en *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1857-1858*. México: I, pp. 433-447.

Marx, K. y Engels, E. (2005 [2002]). *El manifiesto comunista* (intr. y notas de G. S. Jones). Madrid.

Mattingly, D. J. y Salmon, J. (2001a) (eds.). *Economies beyond agriculture in the classical world*. London.

_____. y _____. (2001b). "The productive past. Economies beyond agriculture", en Mattingly y Salmon (2001a), pp. 3-14.

_____., Stone, D., Stirling, L. y Lazreg, N. B. (2001). “Leptiminus (Tunisia). A ‘producer’ city?”, en Mattingly y Salmon (2001a), pp. 66-89.

Mauss, M. (1925). “Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés primitives”, *L’Année Sociologique, vol.* II, *núm.* 1, 1923-1924, pp. 30-186.

McInerney, J. (2004). “Nereids, colonies and the origins of *isegoria*”, en Sluiter y Rosen (2004), pp. 21-40.

Meier, C. (1985 [1984]). *Introducción a la antropología política de la Antigüedad clásica*. México.

_____. (1988 [1980]). *La nascita della categoria del politico in Grecia*. Bolonia.

Meillassoux, C. (1977 [1975]). *Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo*. México.

Mendelsohn, D. (2002). *Gender and the city in Euripides’ political plays*. Oxford.

Mertens, N. (2002). “*Ouk homoîoi, agathoì dé*: the *perioikoi* in the classical Lakedaimonian *polis*”, en A. Powell y S. Hodkinson (eds.), *Sparta. Beyond the mirage*. London, pp. 285-303.

Mezzadri, B. (1989). “La double *éris* initiale”, *Mètis, núm.* 4, pp. 51-60.

Miceli, P. y Gallego, J. (2008) (eds.). *Habitar, producir, pensar el espacio rural. De la Antigüedad al Mundo Moderno*. Buenos Aires.

Millar, F. (2001). *The crowd in Rome in the late republic*. Michigan.

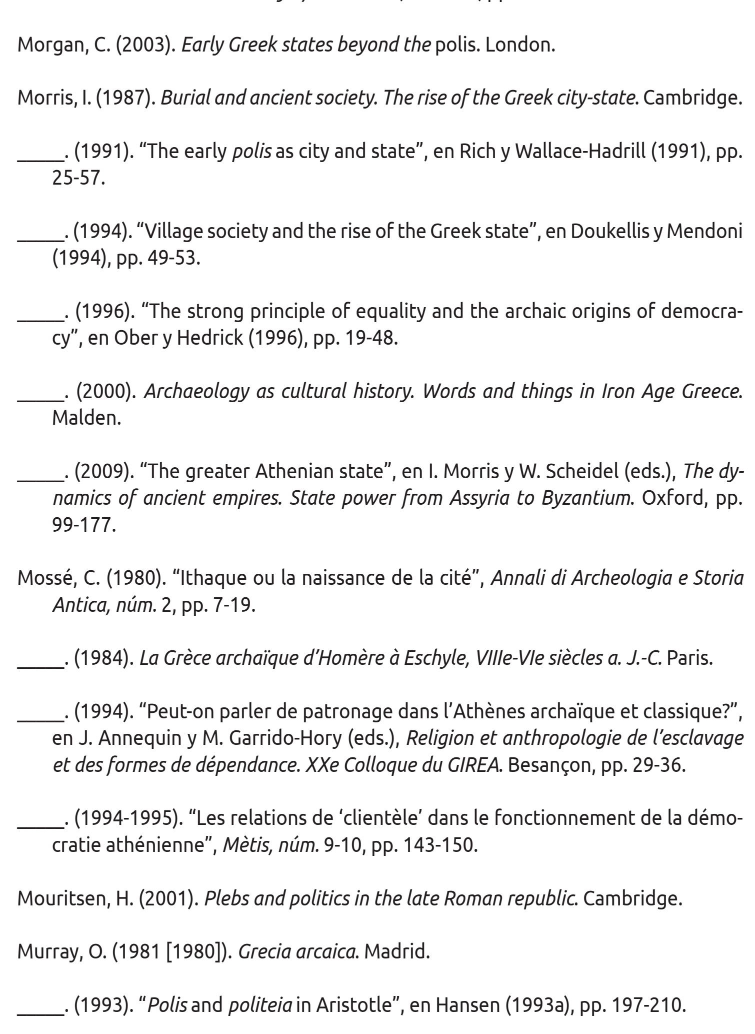
Millett, P. (1984). “Hesiod and his world”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society, núm.* 210, pp. 84-115.

_____. (1989). “Patronage and its avoidance in classical Athens”, en Wallace-Hadrill (1989), pp. 15-47.

_____. (1991). *Lending and borrowing in ancient Athens*. Cambridge.

Mitchell, L. G. (1997). *Greeks bearing gifts. The public use of private relationships in the Greek world, 435-323 BC*. Cambridge.

_____. y Rhodes, P. J. (1997) (eds.). *The development of the* polis *in archaic Greece*. London.



Miyazaki, M. (2007). “Public coercive power of the Greek *polis*. On a recent debate”, *Bulletin of the Institute for Mediterranean Studies, núm.* 5, pp. 87-100.

Moreno García, J. C. (2001). “L’organisation sociale de l’agriculture dans l’Egypte pharaonique pendant l’Ancien Empire (2650-2150 avant J.-C.)”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient, núm.* 44, pp. 411-450.

Morgan, C. (2003). *Early Greek states beyond the* polis. London.

Morris, I. (1987). *Burial and ancient society. The rise of the Greek city-state*. Cambridge.

_____. (1991). “The early *polis* as city and state”, en Rich y Wallace-Hadrill (1991), pp. 25-57.

_____. (1994). “Village society and the rise of the Greek state”, en Doukellis y Mendoni (1994), pp. 49-53.

_____. (1996). “The strong principle of equality and the archaic origins of democracy”, en Ober y Hedrick (1996), pp. 19-48.

_____. (2000). *Archaeology as cultural history. Words and things in Iron Age Greece.* Malden.

_____. (2009). “The greater Athenian state”, en I. Morris y W. Scheidel (eds.), *The dynamics of ancient empires. State power from Assyria to Byzantium*. Oxford, pp. 99-177.

Mossé, C. (1980). “Ithaque ou la naissance de la cité”, *Annali di Archeologia e Storia Antica, núm.* 2, pp. 7-19.

_____. (1984). *La Grèce archaïque d’Homère à Eschyle, VIIIe-VIe siècles a. J.-C.* Paris.

_____. (1994). “Peut-on parler de patronage dans l’Athènes archaïque et classique?”, en J. Annequin y M. Garrido-Hory (eds.), *Religion et anthropologie de l’esclavage et des formes de dépendance. XXe Colloque du GIREA*. Besançon, pp. 29-36.

_____. (1994-1995). “Les relations de ‘clientèle’ dans le fonctionnement de la démocratie athénienne”, *Mètis, núm.* 9-10, pp. 143-150.

Mouritsen, H. (2001). *Plebs and politics in the late Roman republic*. Cambridge.

Murray, O. (1981 [1980]). *Grecia arcaica*. Madrid.

_____. (1993). “*Polis* and *politeia* in Aristotle”, en Hansen (1993a), pp. 197-210.

_____. y Price, S. (1990) (eds.). *The Greek city from Homer to Alexander*. Oxford.

Nagle, D. B. (2006). *The household as the foundation of Aristotle's* polis. Cambridge.

Nagy, G. (1997). "The shield of Achilles. End of the *Iliad* and beginnings of the *polis*", en S. Langdon (ed.), *New light on a Dark Age. Exploring the culture of Geometric Greece*. Columbia, pp. 194-207.

Nakategawa, Y. (1988). "*Isegoria* in Herodotus", *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte*, *núm*. 37, pp. 257-275.

Ndoye, M. (1993). "Faim, quête alimentaire et travail en Grèce ancienne", *Dialogues d'Histoire Ancienne, núm*. 19, pp. 63-91.

Nelson, S. A. (1998). *God and the land. The metaphysics of farming in Hesiod and Vergil*. Oxford.

_____. (2005). *New England Classical Journal*, núm. 32/1, pp. 32-34 [Reseña: Anthony T. Edwards, *Hesiod's Ascra*. Berkeley, University of California Press, 2004, xii + 208 pp.].

Nielsen, T. H. (1996). "A survey of dependent *poleis* in classical Arkadia", en Hansen y Raaflaub (1996), pp. 63-105.

_____. (1997) (ed.). *Yet more studies in the ancient Greek* polis. *Papers from the Copenhagen Polis Centre 4*. Stuttgart.

_____. (2002a) (ed.). *Even more studies in the ancient Greek* polis. *Papers from the Copenhagen Polis Centre 6*. Stuttgart.

_____. (2002b). *Arkadia and its* poleis *in the archaic and classical periods*. Göttingen.

_____. (2004) (ed.). *Once again. Studies in the ancient Greek* polis. *Papers from the Copenhagen Polis Centre 7*. Stuttgart.

_____. (2007). *Olympia and the classical Hellenic city-state culture*. Copenhagen.

_____. y Roy, J. (1999) (eds.). *Defining ancient Arkadia. Acts of the Copenhagen Polis Centre 6*. Copenhagen.

Nussbaum, G. (1960). "Labour and status in the *Works and Days*", *Classical Quarterly, núm.* 54, pp. 213-220.

Ober, J. (1989). *Mass and elite in democratic Athens. Rhetoric, ideology, and the power of the people*. Princeton.

_____. (1993a). “The Athenian revolution of 508/7 B.C.E.: violence, authority, and the origins of democracy”, en Dougherty y Kurke (1993), pp. 215-232.

_____. (1993b). “The *polis* as a society. Aristotle, John Rawls and the Athenian social contract”, en Hansen (1993a), pp. 129-160.

_____. (1996). *The Athenian revolution. Essays on ancient Greek democracy and political theory*. Princeton.

_____. (2007). “‘I besieged that man’: democracy’s revolutionary start”, en Raaflaub, Ober, Wallace *et al.* (2007), pp. 83-104.

_____. (2008). *Democracy and knowledge. Innovation and learning in classical Athens*. Princeton.

_____. y Hedrick, C. (1996) (eds.). Demokratia. *A conversation on democracies, ancient and modern*. Princeton.

O’Neil, J. L. (1995). *The origins and development of ancient Greek democracy*. Lanham.

Osborne, R. (1985). Demos. *The discovery of classical Attika*. Cambridge.

_____. (1987). *Classical landscape with figures. The ancient Greek city and its countryside*. London.

_____. (1990). “The *demos* and its divisions in classical Athens”, en Murray y Price (1990), pp. 265-293.

_____. (1996). “Classical landscape revisited”, *Topoi (Lyon), núm.* 6, pp. 49-64.

_____. (1998 [1996]). *La formación de Grecia, 1200-479 a.C.* Barcelona.

_____. (2003 [1991]). “Orgullo y prejuicio, sensatez y subsistencia. Intercambio y sociedad en la ciudad griega”, en Gallego (2003a), pp. 185-209.

_____. (2010). *Athens and Athenian democracy*. Cambridge.

Ostwald, M. (1969). Nomos *and the beginnings of the Athenian democracy*. Oxford.

Owens, E. J. (1991). *The city in the Greek and Roman world*. London.

Paiaro, D. (2011a). “La ciudad democrática y el poder coercitivo de la *pólis*”, en *Actas de las III Jornadas Nacionales / II Jornadas Internacionales de Historia Antigua*. Córdoba, pp. 312-322.

_____. (2011b). “Las ambigüedades del Estado en la democracia ateniense: entre la libertad y la coacción”, en M. Campagno, J. Gallego y C. G. García Mac Gaw (eds.), *El Estado en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma*. Buenos Aires, pp. 223-242.

_____. (2012). “*Ándres gàr pólis*. Algunas reflexiones acerca de los debates recientes en torno a la estatalidad de la ciudad griega antigua a la luz del caso ateniense”, en Dell’Elicine, Francisco, Miceli y Morin (2012), pp. 51-77.

_____. (2014). “Salvajes en la ciudad clásica. Pierre Clastres y la antropología política de la democracia ateniense”, en Campagno (2014a), pp. 119-140.

Palazzolo, N. (1986). “Crisi istituzionale e sistema delle fonti da i Severi a Costantino”, en Giardina (1986), pp. 57-70.

Palmer, R. (2001). “Bridging the gap: the continuity of Greek agriculture from the Mycenaean to the historical period”, en Tandy (2001a), pp. 41-84.

Pasquinucci, M. y Trément, F. (2000) (eds.). *Non-destructive techniques applied to landscape archaeology*. Oxford.

Patnaik, U. (1979). “Neo-populism and Marxism: the Chayanovian view of agrarian question and its fundamental fallacy”, *Journal of Peasant Studies, núm.* 6, pp. 375-420.

Patterson, C. (1998). *The family in Greek history*. Cambridge, Mass.

Payen, P. (1997). *Les îles nomades. Conquérir et résister dans l’*Enquête *d’Hérodote*. Paris.

Pébarthe, C. (2007). “La question de la clientèle en Grèce ancienne: Cimon *versus* Périclès, patronage privé contre patronage communautaire?”, en V. Lécrivain (ed.), *Clientèle guerrière, clientèle foncière et clientèle électorale*. Dijon, pp. 173-197.

Pena, M.-J. (1994). “Importance et rôle de la terre dans la première période de la présence romaine dans la Péninsule Ibérique”, en Doukellis y Mendoni (1994), pp. 329-337.

Perlman, P. (1996). “*Polis hypekoos*: the dependent *polis* and Crete”, en Hansen (1996a), pp. 233-287.

Perysinakis, I. (1986). “Hesiod’s treatment of wealth”, *Mètis, núm.* 1, pp. 97-119.

Peyras, J. (2004). "Espaces centuriés et non centuriés des colonies sous le Haut-Empire romain d'après les écrits d'arpentage latins", en Chandezon y Hamdoume (2004), pp. 77-89.

Plácido, D. (1994). "*Pólis* y *oîkos*: los marcos de la integración y de la 'desintegración' femenina", en M. J. Rodríguez Mampaso *et al.* (eds.), *Roles sexuales. La mujer en la historia y la cultura*. Madrid, pp. 15-21.

_____. (1998). "Las sociedades mediterráneas y el imperio romano: diversidad e integración de los sistemas económicos", en J. Trías (ed.), *Transiciones en la Antigüedad y feudalismo*. Madrid, pp. 9-23.

_____. (2006). "La ciudadanía como *basileía*", en Plácido, Valdés, Echeverría y Montes (2006), pp. 171-178.

_____. (2008). "El territorio de la *pólis*. Explotación agrícola y organización política. La ocupación del espacio y la imagen del territorio", en Miceli y Gallego (2008), pp. 47-58.

_____., Valdés, M., Echeverría, F. y Montes, M. Y. (2006) (eds.). *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*. Madrid.

Plana-Mallart, R. (1994). "Romanisation et aménagements fonciers dans le nord-est catalan", en Doukellis y Mendoni (1994), pp. 339-350.

Podlecki, A. J. (1966). *The political background of Aeschylean tragedy*. Ann Arbor.

Polanyi, K. (1977). *The livelihood of man*. New York.

Poliakoff, M. (1980). "The third fall in the *Oresteia*", *American Journal of Philology, núm.* 101, pp. 251-259.

Pomeroy, S., Burstein, S., Donlan, W. y Roberts, J. T. (2001 [1999]). *La antigua Grecia. Historia política, social y cultural*. Barcelona.

Posner, R. A. (1979). "The Homeric version of the minimal state", *Ethics, núm.* 90, pp. 27-46.

Powell, M. (1970). "Peasant society and clientelistic politics", *American Political Science Review, núm.* 64, pp. 411-425.

Power, J. (1995). "'Eating the property': gender roles and economic change in urban Malawi, Blantyre-Limbe, 1907-1953", *Canadian Journal of African Studies, núm.* 29, pp. 79-107.

Provansal, M. (1990) (ed.). *L'agriculture en terrasses sur les versants méditerranéens; histoire, conséquences sur l'évolution du milieu*. Paris.

Quiller, B. (1981). "The dynamics of the Homeric society", *Symbolae Osloenses, núm.* 56, pp. 109-155.

Raaflaub, K. A. (1993). "Homer to Solon: the rise of the *polis*", en Hansen (1993a), pp. 41-105.

_____. (1996). "Equalities and inequalities in Athenian democracy", en Ober y Hedrick (1996), pp. 139-174.

_____. (1997). "Soldiers, citizens and the evolution of the early Greek *polis*", en Mitchell y Rhodes (1997), pp. 49-59.

_____. (2004a). "Aristocracy and freedom of speech in the Greco-Roman world", en Sluiter y Rosen (2004), pp. 41-61.

_____. (2004b). *The discovery of freedom in ancient Greece*. Chicago.

_____., Ober, J., Wallace, R.W. *et al.* (2007). *Origins of democracy in ancient Greece*. Berkeley.

_____. y Wallace, R. W. (2007). "'People's power' and egalitarian trends in archaic Greece", en Raaflaub, Ober, Wallace *et al.* (2007), pp. 22-48.

Rahe, P. A. (1984). "The primacy of politics in classical Greece", *American Historical Review, núm.* 89, pp. 265-283.

_____. (1994). *Republics ancient and modern. 1, The ancien régime in classical Greece*. Chapel Hill.

Rancière, J. (1992). "Politics, identification, and subjectivization", *October, núm.* 61, pp. 58-64.

_____. (1996 [1995]). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires.

Reddé, M., Dubois, L., Briquel, D., Lavagne, H. y Queyrel, F. (2003) (eds.). *La naissance de la ville dans l'Antiquité*. Paris.

Redfield, R. (1953). *The primitive world and its transformations*. Ithaca.

_____. (1956). *Peasant society and culture*. Chicago.

Rhodes, P. J. (2000a). “Oligarchs in Athens”, en Brock y Hodkinson (2000), pp. 119-136.

_____. (2000b). “Who ran democratic Athens?”, en Flensted-Jensen, Nielsen y Rubinstein (2000), pp. 465-477.

Rich, J. y Wallace-Hadrill, A. (1991) (eds.). *City and country in the ancient world*. London.

Richir, M. (2007 [1987]). “Algunas reflexiones epistemológicas preliminares acerca del concepto de sociedades contra el Estado”, en Abensour (2007), pp. 121-134.

Robb, K. (1994). *Literacy and* paideia *in ancient Greece*. Oxford.

Robinson, E. W. (1997). *The first democracies. Early popular government outside Athens*. Stuttgart.

Roddaz, J.-M. (2003). “De l’*oppidum* indigène à la ville romaine. L’évolution de l’urbanisme dans la péninsule Ibérique à la fin de la République”, en Reddé, Dubois *et al*. (2003), pp. 157-170.

Rodríguez Cidre, E. (2007). “*Megalópolis ápolis*: la muerte de la ciudad en *Troyanas* de Eurípides”, en Gallego y García Mac Gaw (2007), pp. 155-167.

Roebuck, D. (2000). “‘Best to reconcile’: mediation and arbitration in the ancient Greek world”, *Arbitration, núm*. 66, pp. 275-287.

_____. (2001). *Ancient Greek arbitration*. Oxford.

Roldán Hervás, J. (1978). “La comunidad romana primitiva: la clientela y la plebe”, *Memorias de Historia Antigua, núm*. 2, pp. 19-39.

Romilly, J. de (1975). *Problèmes de la démocratie grecque*. Paris.

Rosafio, P. (1993). “The emergency of tenancy and the *precarium*”, en Sancisi-Weerdenburg, Van Der Spek *et al*. (1993), pp. 164-176.

Rosanvallon, P. (2003). “Avant-propos. Les vertus d’un comparatisme dérangeant”, en Detienne (2003a), pp. 7-12.

Rothaus, R. M. (1994). “Urban space, agricultural space and villas in late Roman Corinth”, en Doukellis y Mendoni (1994), pp. 391-396.

Runciman, W. G. (1982). “Origins of states: the case of archaic Greece” *Comparative Studies in Society and History, núm*. 24, pp. 351-377.

_____. (1990). “Doomed to extinction: the *polis* as an evolutionary dead end”, en Murray y Price (1990), pp. 347-367.

Ruschenbusch, E. (1983). “Zur Wirtschafts- und Sozialstruktur der ‘Normalpolis’”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, vol.* III, *núm.* 13, pp. 171-194.

_____. (1985). “Die Zahl der griechischen Staaten und Arealgröße und Bürgerzahl der ‘Normalpolis’”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, núm.* 59, pp. 253-263.

Ruzé, F. (1997). *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*. Paris.

_____. (2003). “Des cités grecques: en guerre et en délibération”, en Detienne (2003a), pp. 171-189.

Sahlins, M. (1963). “Poor man, rich man, big-man, chief: political types in Melanesia and Polynesia”, *Comparative Studies in Society and History, núm.* 5, pp. 285-303.

_____. (1977 [1972]). *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid.

Sakellariou, M. (1989). *The* polis*-state. Definition and origin*. Athens.

Salmon, J. (1999). “The economic role of the Greek city”, *Greece & Rome, núm.* 46, pp. 147-167.

Sancho Rocher, L. (2009). “Entre ‘tradición’ y ‘revolución’: la ‘fundación’ de la *demokratía*”, en L. Sancho Rocher (ed.), *Filosofía y democracia en la antigua Grecia*. Zaragoza, pp. 15-39.

Sancisi-Weerdenburg, H., Van Der Spek, R. J., Teitler, H. C. y Wallinga, H. T. (1993) (eds.). *De agricultura. In memoriam Pieter Willem de Neeve (1945-1990)*. Amsterdam.

Santos, D. (2007). “Ciudad, identidad política y poder episcopal en la Galia tardoantigua”, en Gallego y García Mac Gaw (2007), pp. 171-180.

Saprykin, S. J. (1994). *Ancient farms and land-plots on the* khora *of Khersonesos Taurike. Research in the Herakleian Peninsula 1974-1990*. Amsterdam.

Schmidt, S. W., Guasti, L., Landè, C. H. y Scott, J. C. (1977) (eds.). *Friends, followers and factions. A reader in political clientelism*. Berkeley.

Schmitt-Pantel, P. (1992). *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*. Paris.

Schnapp-Gourbeillon, A. (2002). *Aux origines de la Grèce (XIIIe-VIIIe siècles avant notre ère). La genèse du politique*. Paris.

Schofield, M. (1998). "Political friendship and the ideology of reciprocity", en Cartledge, Millett y von Reden (1998), pp. 37-51.

_____. (1999). *Saving the city. Philosopher-kings and other classical paradigms*. London.

Scully, S. (1981). "The *polis* in Homer: a definition and interpretation", *Ramus, núm.* 10, pp. 1-34.

_____. (2005). "Hesiod, scepter-bearing poet", *International Journal of the Classical Tradition, núm.* 11/3, pp. 424-434 [Reseña: Jenny Strauss Clay, *Hesiod's cosmos*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, xii + 202 pp. - Anthony T. Edwards, *Hesiod's Ascra*. Berkeley, University of California Press, 2004, xii + 208 pp.].

Seaford, R. (1994). *Reciprocity and ritual. Homer and tragedy in the developing city-state*. Oxford.

_____. (2004). *Money and the early Greek mind. Homer, philosophy, tragedy*. Cambridge.

Shanin, T. (1971a) (ed.). *Peasants and peasant societies*. Harmondsworth:

_____. (1971b). "Peasantry: delineation of a sociological concept and a field of study", *European Journal of Sociology, núm.* 2, pp. 289-300.

Shipley, G. (1997). "'The other Lakedaimonians': the dependent perioikic *poleis* of Laconia and Messenia", en Hansen (1997a), pp. 189-281.

_____. (2001 [2000]). *El mundo griego después de Alejandro 323-30 a.C.* Barcelona.

Sluiter, I. y Rosen, R. M. (2004) (eds.). *Free speech in classical Antiquity*. Leiden.

Snodgrass, A. (1974). "An historical Homeric society?", *Journal of Hellenic Studies, núm.* 94, pp. 114-125.

_____. (1986 [1980]). *La Grèce archaïque. Les temps des apprentissages*. Paris.

_____. (1991). "Archaeology and the study of the Greek city", en Rich y Wallace-Hadrill (1991), pp. 1-23.

Solmsen, F. (1949). *Hesiod and Aeschylus*. Ithaca.

Sombart, W. (1916). *Der moderne Kapitalismus*. München-Leipzig, 2 vols.

Starr, C. G. (1977). *The economic and social growth of early Greece, 800-500 B.C.* New York.

_____. (1986). *Individual and community. The rise of the* polis, *800-500 B.C.* Oxford.

Sztulwark, D. (2006). "¿Pensar sin Estado?", *Campo Grupal, núm.* 83, pp. 4-5.

Tamayo y Salmorán, R. (1982). "El proceso jurisdiccional y la formación del Estado. El origen del proceso entre los griegos", *Boletín Mexicano de Derecho Comparado, núm.* 45, pp. 1063-1090.

Tandy, D. W. (1997). *Warriors into traders. The power of the market in early Greece.* Berkeley.

_____. (2001a) (ed.). *Prehistory and history. Ethnicity, class and political economy.* Montréal.

_____. (2001b). "*Agroskopia*: material centripetalism and the contingent nature of early Greek economic development", en Tandy (2001a), pp. 159-178.

_____. y Neale, W. C. (1997). *Works and Days. A translation and commentary for the social sciences.* Berkeley.

Tate, G. (1994). "À propos des cadastres romains du nord de Syrie", en Doukellis y Mendoni (1994), pp. 443-451.

Tepicht, J. (1967). "Economia contadina e teoria marxista", *Critica Marxista, núm.* 5, pp. 64-77.

Thalmann, W. G. (1988). "Thersites: comedy, scapegoats, and heroic ideology in the *Iliad*", *Transactions of the American Philological Association, núm.* 118, pp. 1-28.

_____. (1998). *The shepherd and the bow. Representations of class in the* Odyssey. Ithaca.

_____. (2004). "'The most divinely approved and political discord': thinking about conflict in the developing *polis*", *Classical Antiquity, núm.* 23, pp. 359-399.

Thomas, C. G. y Conant, C. (1999). *Citadel to city-state. The transformation of Greece 1200-700 B.C.E.* Bloomington.

Thomas, R. (2002 [2000]). "La ciudad clásica", en R. Osborne, *La Grecia clásica, 500-323 a.C.* Barcelona, pp. 63-94.

Thomson, G. (1949 [1941]). *Eschilo e Atene.* Torino.

Thorner, D. (1971). "Peasant economy as a category in economic history", en Shanin (1971a), pp. 202-218.

Throuwborst, A. A. (1986). “The ‘big-man’: a Melanesian model in Africa”, en van Bakel, Hagesteijn y van de Velde (1986), pp. 48-53.

Thür, G. (1996). “Oaths and disputes settlement in ancient Greek law”, en L. Foxhall y A. Lewis (eds.), *Greek law in its political setting. Justifications not justice*. Oxford, pp. 57-72.

_____. (2007). “Die Einheit des ‘griechischen Rechts’. Gedanken zum Prozessrecht in den griechischen Poleis”, *Etica y Politica, núm.* 9, pp. 25-54.

Torres Adrian, M. (1984). *Familia, trabajo y reproducción social*, México.

Ucko, P. J. y Layton, R. (1999) (eds.). *The archaeology and anthropology of landscape. Shaping your landscape*. London.

Vallet, G. (1968): “La cité et son territoire dans las colonies grecques d’Occident”, en AA.VV. (1968), pp. 67-142.

van der Vliet, E. (1986). “‘Big-man’, tyrant, chief: the anomalous starting point of the state in classical Greece”, en van Bakel, Hagesteijn y van de Velde (1986), pp. 117-126.

_____. (2005). “*Polis*: the problem of statehood”, *Social Evolution & History, núm.* 4, pp. 120-150.

_____. (2008). “The early state, the *polis* and state formation in early Greece”, *Social Evolution & History, núm.* 7, pp. 197-221.

van Effenterre, H. (1983). “Les communautés rurales dans la Grèce archaïque”, en *Les communautés rurales. 2e partie: Antiquité (Recueils de la Société Jean Bodin)*. Paris, pp. 272-292.

_____. (1985). *La cité grecque. Des origines à la défaite de Marathon*. Paris.

van Wees, H. (1998). “The law of gratitude: reciprocity in anthropological theory”, en Gill, Postlethwaite y Seaford (1998), pp. 13-49.

Vernant, J.-P. (1965a). “Espace et organisation politique en Grèce ancienne”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations, núm.* 20, pp. 576-595.

_____. (1965b [1962]). *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires.

_____. (1977). “Sacrifice et alimentation humaine. À propos du *Prométhée* d’Hésiode”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, vol.* III, *núm.* 7, pp. 905-940.

_____. (1986 [1985]). *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*. Barcelona.

_____. (2004). *La traversée des frontières. 2, Entre mythe et politique*. Paris.

Veyne, P. (1984 [1976]). *Il pane e il circo. Sociologia storica e pluralismo politico*. Bologna.

Vidal-Naquet, P. (1968). "La tradition de l'hoplite athénien", en J.-P. Vernant (ed.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris, pp. 161-181.

Vilar, P. (1980). *Iniciación al análisis del vocabulario histórico*. Barcelona.

von Reden, S. (1995). *Exchange in ancient Greece*. London.

Wagstaff, J. M. (1987) (ed.). *Landscape and culture. Geographical and archaeological perspectives*. Oxford.

Walcot, P. (1970). *Greek peasants, ancient and modern. A comparison of social and moral values*. New York.

Wallace-Hadrill, A. (1989) (ed.). *Patronage in ancient society*. London.

Ward-Perkins, B. (1998). "The cities", en A. Cameron y P. Garnsey (eds.), *The Cambridge ancient history, XIII. The late empire, A.D. 337-425*. Cambridge, pp. 371-410.

Weber, M. (1982 [1891]). *Historia agraria romana*. Madrid.

_____. (1987 [1921]). *La ciudad*. Madrid.

Westbrook, R. (1992). "The trial scene in the *Iliad*", *Harvard Studies in Classical Philology, núm.* 94, pp. 53-76.

Whitehead, D. (1983). "Competitive outlay and community profit: *philotimia* in democratic Athens", *Classica et Mediaevalia, núm.* 34, pp. 55-74.

_____. (1986). *The demes of Attica, 508/7-ca. 250 B.C. A political and social study*. Princeton.

_____. (1994) (ed.). *From political architecture to Stephanus Byzantius. Sources for the ancient Greek* polis. *Papers from the Copenhagen Polis Centre 1*. Stuttgart.

_____. (2001). "Athenian demes as *poleis* (Thuc. 2.16.2)", *Classical Quarterly, núm.* 51, pp. 604-607.

Whitley, J. (1991). *Style and society in Dark Age Greece. The changing face of a preliterate society 1100-700 B.C.* Cambridge.

_____. (2001). *The archaeology of ancient Greece*. Cambridge.

Whittaker, C. R. (1990). “The consumer city revisited: the *vicus* and the city”, *Journal of Roman Archaeology, núm.* 3, pp. 110-118.

_____. (1995). “Do theories of the ancient city matter?”, en Th. Cornell y K. Lomas (eds.), *Urban society in Roman Italy*. London, pp. 9-22.

Wickham, C. (1989 [1984]). “La otra transición: del mundo antiguo al feudalismo”, *Studia Historica. Historia Medieval, núm.* 7, pp. 7-35.

_____. (2003 [1985]). “La singularidad del Este”, en Haldon y García Mac Gaw (2003), pp. 185-218.

_____. (2005). *Framing the early Middle Ages. Europe and the Mediterranean, 400-800*. Oxford.

Will, Éd. (1957). “Aux origines du régime foncier grec. Homère, Hésiode et l’arrière-plan Mycénien”, *Revue des Études Anciennes, núm.* 59, pp. 5-50.

Will, Er. (1965). “Hésiode: crise agraire? Ou recul de l’aristocratie?”, *Revue des Études Grecques, núm.* 78, pp. 542-556.

Wilson, A. (2001). “Timgad and textile production”, en Mattingly y Salmon (2001a), pp. 271-296.

Winnington-Ingram, R. P. (1983 [1948]). “Clytemnestra and the vote of Athena”, en E. Segal (ed.), *Oxford readings in Greek tragedy*. Oxford, pp. 84-103.

Wise, J. (1998). *Dionysus writes. The invention of theatre in ancient Greece*. Ithaca.

Wolf, E. (1971 [1966]). *Los campesinos*. Barcelona.

Wolff, H. J. (2007 [1946]). “El origen del proceso entre los griegos”, *Revista de la Facultad de Derecho de México, núm.* 247, pp. 335-374.

Wood, E. M. (1983). “Agricultural slavery in classical Athens”, *American Journal of Ancient History, núm.* 8, pp. 1-47

_____. (1988). *Peasant-citizen and slave. The foundations of Athenian democracy*. London.

Yntema, D. (1993). “Greeks, natives and farmsteads in south-eastern Italy”, en Sancisi-Weerdenburg, Van Der Spek *et al.* (1993), pp. 78-97.

Yunis, H. (1996). *Taming democracy. Models of political rhetoric in classical Athens*. Ithaca.

Zanker, G. (1998). "Beyond reciprocity: the Akhilleus-Priam scene in *Iliad* 24", en Gill, Postlethwaite y Seaford (1998), pp. 73-92.

Zarecki, J. P. (2007). "Pandora and the good *eris* in Hesiod", *Greek, Roman, and Byzantine Studies, núm.* 47, pp. 5-29.

Zeitlin, F. I. (1996). *Playing the other. Gender and society in classical Greek literature*. Chicago.

_____. (2005). "Redeeming marriage? Euripides rereads the *Oresteia*", en V. Pedrick y S. M. Oberhelman (eds.), *The soul of tragedy. Essays on Athenian drama*. Chicago, pp. 199-225.

Zelnick-Abramovitz, R. (2000). "Did patronage exist in classical Athens?", *L'Antiquité Classique, núm.* 69, pp. 65-80.

El autor

Julián Gallego

Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Profesor Asociado a cargo de la cátedra de Historia Antigua (Clásica) en el Departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Investigador Independiente del CONICET en el Instituto de Historia Antigua y Medieval, de la misma institución. Miembro de la Dirección del Programa de Estudios sobre las Formas de Sociedad y las Configuraciones Estatales de la Antigüedad. Investigador Asociado del Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, Université de Franche-Comté. Miembro colaborador del Laboratório de História Antiga, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Cuenta con más de ciento diez publicaciones nacionales e internacionales entre libros como autor, libros como editor o compilador, artículos en revistas especializadas, capítulos de libros, etcétera.

Procedencia de los textos

En función de brindar a los lectores referencias adecuadas, y expresar mi reconocimiento hacia las revistas especializadas y las casas editoriales que acogieron las primeras versiones de esta investigación, se detalla aquí la lista de textos, ordenados cronológicamente, que han sido integrados en este volumen conforme al plan de trabajo delineado:

» "El inventario de las *póleis* del 'Copenhagen Polis Centre' y la definición de la *pólis* como ciudad y como estado", *Ordia Prima. Revista de Estudios Clásicos*, núm. 5, 2006, pp. 157-172 (artículo reseña).

» "La ciudad antigua: itinerarios, modelos, problemas" (en colaboración con C. G. García Mac Gaw), en J. Gallego y C. G. García Mac Gaw (eds.), *La ciudad en el Mediterráneo Antiguo*. Buenos Aires, Del Signo-Universidad de Buenos Aires, 2007, pp. 11-26 (capítulo introductorio al volumen).

» "Lugares practicados, trayectorias de territorios. Habitar, producir, pensar" (en colaboración con P. Mice-

li) (extracto de capítulo introductorio al volumen), e "Introducción: ciudad y campo" (introducción a la primera parte del volumen), ambos en P. Miceli y J. Gallego (eds.), *Habitar, producir, pensar el espacio rural. De la Antigüedad al Mundo Moderno*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2008, pp. 13-35 y 39-46, respectivamente.

» "Una aldea beocia ante los comienzos de la *pólis*", *Ordia Prima. Revista de Estudios Clásicos*, núm. 7, 2008, pp. 161-178 (artículo reseña).
» "La *pólis*, entre dos lógicas de lo social: del parentesco a la política en el mundo griego", en M. Campagno (ed.), *Parentesco, patronazgo y estado en las sociedades antiguas*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2009, pp. 147-176 (capítulo de libro).
» "La asamblea ateniense y el problema del estado. Instauración y agotamiento de una subjetividad política", en M. Campagno, J. Gallego y C. G. García Mac Gaw (eds.), *El estado en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2011, pp. 181-222 (extracto de capítulo de libro).
» "La formación de la *pólis* en la Grecia antigua: autonomía del campesinado, subordinación de las aldeas", *Trabajos y Comunicaciones*, núm. 38, 2012, pp. 133-151 (artículo en revista).
» "Hesíodo, Perses y los *basileîs*: los dependientes aldeanos en el surgimiento de la *pólis*", en M. Campagno, J. Gallego y C. G. García Mac Gaw (eds.), *Rapports de subordination personnelle et pouvoir politique dans le Méditerranée Antique et au-delà*. Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2013, pp. 107-125 (capítulo de libro).
» "La ciudad griega y el surgimiento de la democracia", en C. Balmaceda y N. Cruz (eds.), *La ciudad antigua*.

Espacio público y actores sociales. Santiago de Chile, RIL, 2013, pp. 43-58 (capítulo de libro).
» "La pólis griega: población, territorio y modelos políticos", *Sociedades Precapitalistas*, núm. 6/1, 2016, en línea: <http://www.sociedadesprecapitalistas.fahce.unlp.edu.ar/article/view/SPe014/7808> (artículo en revista).

Este libro se terminó de imprimir en el mes
de agosto de 2017 en los talleres gráficos de la
Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
Puan 480, CABA.